NEUE

FRAGMENTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZU DEN

JUDENCHRISTLICHEN EVANGELIEN

EIN BEITRAG ZUR LITERATUR

UND GESCHICHTE DER JUDENCHRISTEN

VON

ALFRED SCHMIDTKE

LEIPZIG

J. C. HINRICHS'sche BUCHHANDLUNG

1911

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN
ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR
ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION
DER KGL. PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UNTERNOMMENE
AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER
HERAUSGEGEBEN VON
ADOLF HARNACK UND CARL SCHMIDT
3. REIHE 7. BAND HEFT 1
37. BAND HEFT 1

Druck von August Pries in Leipzig.

Vorwort.

Die Untersuchungen, die ich im Anschluß an die Mitteilung der neuen Fragmente und ihrer Überlieferungsgeschichte vorzulegen mir gestatte, bemühen sich vornehmlich um den Nachweis folgender Sätze.

Das Hebräerevangelium und die aramäische Matthäusbearbeitung der Nazaräer, seit Hieronymus für eine und dieselbe Größe gehalten, sind zwei völlig verschiedene Schriftwerke gewesen. Der nazaräische Matthäustext hat den Anlaß zur Entstehung der falschen Tradition vom hebräischen Urmatthäus gegeben, und auch Väter wie Euseb und Apollinaris von Laodicea haben ihn als das matthäische Original anerkannt und verwertet. Seine Urheber und Besitzer, die Nazaräer, bestanden lediglich aus dem späterhin abgesonderten judenchristlichen Teil der ursprünglich gemischten Gemeinde von Beröa in Cölesyrien.

Das Hebräerevangelium war allem nach wirklich identisch mit dem Sonderevangelium der Ebionäer, auf das Epiphanius den Titel καθ' Ἑβραίους bezogen hat. Auf jeden Fall ist die übliche Verselbigung der ebionäischen Evangeliencomposition mit dem Evangelium der zwölf Apostel unhaltbar. Aber das Bild, das Epiphanius von den Inhabern des Hebräerevangeliums entworfen hat, beruht in den meisten und eindrucksvollsten Zügen nur auf Mißverständnissen und nichtigen Combinationen. Ebionäergemeinden, die eine Geschichte, ein Lehrsystem und eine Literatur besessen hätten, wie der Häresiologe sie ihnen zuschreibt, haben nie existiert. — —

Eine mechanische Registrierung der Personen, Sachen und Stellen mit allen Seiten, auf denen sie Erwähnung gefunden haben, schien mir ohne Nutzen zu sein. Wo die Hauptprobleme behandelt sind, ersieht man aus dem Inhaltsverzeichnis. Da auch

die Nebenfragen zum größten Teil nur im Zusammenhang des ganzen Beweisganges recht gewürdigt werden können, glaubte ich nach mehrfachen unbefriedigenden Versuchen von der Beigabe eines Registers absehen zu dürfen. Kurze Zusammenfassungen am Anfang der wichtigsten Abschnitte und häufige Rückverweise suchen die Übersicht zu erleichtern.

Möge der Wert des Buches einigermaßen den Opfern entsprechen, die seine ungeahnt langwierige Vollendung von mir gefordert hat.

Berlin, im Juli 1911.

Alfred Schmidtke.

Inhaltsverzeichnis.

Verzeichnis der benützten Väterausgaben.

1. Ohne Nennung des Herausgebers, des Bandes und der Seiten sind citiert die Schriften, die bis jetzt in der von der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften veranstalteten Ausgabe der griechischen christlichen Schriftsteller erschienen sind, ferner folgende Werke:

   Clementina (die pseudoclementinischen Homilien) ed. Lagarde 1865
   Clementis Romani Recognitiones Rufino interprete ed. Gersdorf 1838
   Clementis Romani Epistulae ed. v. Gebhardt-Harnack 1875
   Constitutiones apostolorum ed. Funk 1906
   Epiphanii Opera ed. Dindorf 1859—1862
   Eusebii Demonstratio evangelica ed. Dindorf 1867
   Hieronymus Liber de viris inlustribus ed. Richardson 1896 (TU XIV 1)
   Hippolyti Refutatio omnium haeresium (»Philos.«) ed. Duncker und Schneidewin 1859.
   Ignatii Epistulae ed. Zahn 1876.

2. Die übrigen Schriften werden in der Regel unter Angabe des Bandes und der Spalten nach den Abdrucken von Migne citiert. Für die griechische Reihe ist als Siglum MG, für die lateinische Reihe ML gebraucht. Nur im zweiten Abschnitt sind die Stellen bei Migne der Übersichtlichkeit halber absichtlich nicht angegeben. Leider habe ich erst ganz nachträglich bemerkt, daß die Sammlungen Mignes öfters mit Neudrucken einzelner Bände durchsetzt sind, deren Paginierung zuweilen von der des ersten Abdruckes abweicht. Ich habe mich der Exemplare bedient, die im Lesesaal der Kgl. Bibliothek zu Berlin aufgestellt sind.

3. In den anderen Fällen ist der Herausgeber, Band und Seite namhaft gemacht.

Verbesserungen.

S. 9 Z. 16 v. o. lies: der statt den.
S. 18 Z. 3 v. u. „ Archeologii Kaukaza.
S. 22 Z. 20 v. o., S. 39 Z. 13 v. u., S. 72 Z. 5 v. u. lies: εἰκῆ.
S. 23 Z. 2 v. u. lies: πανευφήμου.
S. 25 Z. 5 v. u. „ εἶς statt εἰς.
S. 27 Z. 8 v. u. „ in „ n.
S. 29 Z. 2 v. o. „ lieferten.
S. 33 Z. 14 v. u. „ ῳ̄.
S. 84 Z. 16 v. o. „ [illegible].
S. 143 Z. 6 v. o. „ judenchristlichen.

Erster Abschnitt.

Die neuen Fragmente und ihre Überlieferungsgeschichte.

I. Festlegung der Evangelienausgabe Zion.

1. In 36 Evangelienhandschriften finden sich, teils unter allen, teils nur noch unter einzelnen Büchern erhalten, folgende Unterschriften:

Εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον· ἐγράφη καὶ ἀντεβλήθη ἐκ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις παλαιῶν ἀντιγράφων τῶν ἐν τῷ ἁγίῳ ὄρει ἀποκειμένων ἐν στίχοις βφιδ (al. *βυπδ*), *κεφαλαίοις τνε* (*τνζ*).

Εὐαγγέλιον κατὰ Μάρκον· ἐγράφη καὶ ἀντεβλήθη ὁμοίως ἐκ τῶν ἐσπουδασμένων ἐν στίχοις αφϛ (*αφν*), *κεφαλαίοις σλζ* (*σλδ*).

Εὐαγγέλιον κατὰ Λουκᾶν· ἐγράφη καὶ ἀντεβλήθη ὁμοίως (add. *ἐκ τῶν αὐτῶν ἀντιγράφων*) *ἐν στίχοις βχοζ* (*βψξ*), *κεφαλαίοις τμβ*.

Εὐαγγέλιον κατὰ Ἰωάννην· ἐγράφη καὶ ἀντεβλήθη ὁμοίως ἐκ τῶν αὐτῶν ἀντιγράφων ἐν στίχοις βσι (*αϡλ*), *κεφαλαίοις σλβ*.

Der erste Versuch, diese Vermerke für die Geschichte des evangelischen Textes auszunützen, ist von Bousset in seinen höchst bedeutsamen Textkritischen Studien zum Neuen Testament 1894 (TU XI 4) S. 132—135 gemacht worden. Mußte sich Bousset mit den zehn damals bekannten Zeugen begnügen, so konnte Lake, Texts from Mount Athos 1902 (Studia biblica et ecclesiastica V 2) S. 137—139 die Frage nach der ursprünglichen Zugehörigkeit jener Angaben mit Hilfe von zwei zu jenen noch neu hinzugekommenen Handschriften wieder aufnehmen. Das zu schmale Material hat es beiden Forschern verwehrt, zu einer allseitig befriedigenden Lösung zu gelangen.

Im Besitz der Beschreibungen und von Collationen der weit-
aus meisten erhaltenen Evangelienabschriften hat sich zuletzt
von Soden, Die Schriften des Neuen Testaments 1902 ff der
Aufgabe unterzogen, die mitgeteilten Aussagen an einer festen
Stelle unterzubringen. Da die Subscriptionen zur Ausstattung
des Typs I^r, eines stark nach dem Vulgärtext K oder dessen
Spielart K^1 abcorrigierten Ausläufers der Recension I, gehört
haben und sich ferner in etlichen Vertretern des Commentar-
werkes A^a zeigen, dessen Text gelegentliche (freilich keineswegs
typische) Berührungen mit I^r aufweist, so dürfe man, führt
von Soden S. 1176 aus, den Schluß wagen, daß I^r und A^a der-
selben textkritischen Arbeit ihre Entstehung verdanken, die Notiz
über die letztere also in beiden authentisch ist. Nur daß das Er-
gebnis jener Arbeit nur in zwei, in verschiedenem Maße von K
beeinflußten späteren Stadien uns erhalten sei. Zweifellos sei
der Textkritiker des vielleicht fünften oder sechsten Jahrhunderts
mit einem K^1-Text, wie er in Antiochien herrschend gewesen
sein dürfte, nach Jerusalem gekommen und habe dort, in der
Heimat von I, an I-Lesarten in seinem Texte aufgenommen, so
viele oder wenige derselben ihm dies zu verdienen schienen. In
einem späteren Zusammenhang bietet von Soden eine andere
Erklärung. Er stellt S. 1261 die Unterschriften auch für den
Archetyp der I-Familie O fest und vermutet, daß sie vielleicht
bei dieser Gruppe ihren ursprünglichen Ort haben. »Denn I^r
könnte recht wohl wie die meisten seiner I-Lesarten, so auch
diese Notiz von dem Typ O bezogen haben.« In bestimmtester
Form wird diese Ansicht S. 1272 ausgesprochen: »I^r stellt sich
hier (in Mark. Luk. Joh.) als eine nach K verwässerte Ab-
schwächung von O dar. Diese Abkunft macht nun die für I^r so
rätselhafte ἀντεβλήθη-subscr. verständlich. Sie ist Erbstück von
O, wo sie ihren ursprünglichen Platz und ihre Berechtigung
hat.« Allein, die Ableitung von I^r aus O muß auf einer Ver-
wechslung von Variantenauszügen fußen*. Das Urteil ist viel-

*) Ich verweise auf die zahlreichen Listen bei von Soden, in denen
die I^r-Lesarten nicht von O begleitet sind, und auf den ausstehenden
Apparat. Bei der Herausarbeitung der I-Typen habe ich niemals irgend-
welche besonderen Beziehungen zwischen I^r und O bemerkt. Übrigens ist
das gegenseitige Verhältnis beider Textgrößen nicht von ausschlaggebender
Bedeutung für die Frage nach dem Ursitze der Unterschriften. Wir würden
zu demselben Endergebnis kommen müssen, auch wenn, was aber durchaus
zu bestreiten ist, die Vorlage von I^r nur als ein Ausläufer von O zu kenn-
zeichnen wäre.

mehr dahin zurechtzustellen, daß der Mustercodex von I^r und die
Stammhandschrift der Gruppe O, welch letztere überhaupt keine
besondere Bearbeitung oder Ausgabe darstellt, sondern nur einige
auf das stärkste auseinandergelaufene Nachkömmlinge eines ein-
zelnen älteren Codex umfaßt, zwar aus der nämlichen Textwelt
stammen, untereinander jedoch gar nicht näher verwandt sind.

Bereits diese Feststellung weist hin, wo die Lösung zu suchen
ist. Wir zählen die Zeugen der Unterschriften nach ihrer text-
lichen Zugehörigkeit auf[1] und zeigen die Vertreter der oben
durch Einklammerung unterschiedenen zweiten Fassung durch
Fettdruck an:

a) I-Gruppe I^a: ε **93**.
b) I-Zweig Σ: ε **207**.
c) I-Gruppe Φ, Familie δ 162 ff: **δ 162 ε 2046 402 4007 506**.
d) I-Codex ε **1338** = δ **477** mit Resten aus dem Textkreise Φ.
e) I-Codex ε **1246** mit Textresten aus einem Kreise Σ + Φ.
f) I-Codex ε 1341 mit stückweise noch bedeutenden Resten aus einer dem Archetyp I viel näherstehenden Vorstufe des Stammcodex von I^r.
g) I-Gruppe I^r: ε 77 1020 1083 100 116 175 1203 1298 2045 432.
h) I-Zweig O: ε 1222 1279.
i) I-Codex ε 352 mit sporadischen Resten aus I, die nach Stichproben jedoch keine intimere Verwandtschaft mit einer der vorgenannten Größen verraten.
k) I-Typ B: ε 220.
l) Vulgärtexte: δ 200 = ε 1490 2036 **1487** 4010, die Theophylaktcommentare $\Theta^{\varepsilon\ 33\ \ 412}$, die Antiochenercommentare A^{23} $A^{134=138=141}$.

1) Die Handschriften führe ich nach dem Benennungssystem von
Soden's an. Die entsprechenden Nummern Gregory's findet man in dessen
Textkritik des NT III (1909) S. 1418 ff. Von Soden gibt S. 2162—2176 ein
Verzeichnis, in welchen Paragraphen die einzelnen Codices von ihm be-
handelt worden sind. — Wie die oben aufgezählten Texte miteinander und
ihren Verwandten, so sind auch ihre Subscriptionen für den vorliegenden
Zweck sämtlich von mir nochmals auf das genaueste verglichen worden;

Was zunächst die unter 1 vereinten Codices mit Vulgärtexten betrifft, so haben sie die Unterschriften nachweislich aus einer der vorangehenden Gruppen sich widerrechtlich als Schmuck angeeignet. So copiert ε 2036 die Angaben vollständiger als ε 1279 (h) aus einem verlorenen Vorgänger von ε 1279, gleich dem er auch in Süditalien in zwei Halbzeilen geschrieben ist; ε 2036 bietet nämlich ebenso wie ε 1279 unter Matth. die Dittographie ἀντιγραφόντων τῶν, die Abrundung der Stichenzahl βφιδ zu βφ, den Ausfall der κεφάλαια. Die Vorlage der Dubletten $A^{134=138=141}$ hat die Vermerke[1] aus einem Codex von g zugleich mit einer dieser Gruppe I[r] eigentümlichen textkritischen Notiz zu Joh. 7_{53}—8_{11} entlehnt, auf die im dritten Abschnitt zurückzukommen ist. Aus der gleichen Quelle schöpfte ε 4010, der zusammen mit jener A-Commentarvorlage unter Matth. die Worte τῶν ἐν τῷ ἁγίῳ ὄρει ἀποκειμένων ausläßt. Der Schreiber von $Θ^{ε\,33}$ ist offenbar von einem Bruder oder näheren Vorfahren von ε 93 (a) abhängig, da bei ihm unter Matth. der in ε 93 unter Mark. erscheinende Wortlaut ἐγράφη καὶ ἀντεβλήθη ἐκ τῶν Ἱεροσολύμων παλαιῶν ἀντιγράφων genau wiederkehrt; deshalb ist auch ε 93, in dem die Zahlenangaben abgestoßen sind, gleich $Θ^{ε\,33}$, wo sie noch erhalten sind, oben zu den Zeugen der zweiten Fassung gezählt worden. A^{23} hat die Unterschriften in Gemeinschaft mit einer Reihe von patristischen Excerpten aus einer Handschrift der Gruppe b—e entnommen. Die Codices δ 200 = ε 1490 mit glattem Vulgärtext werden gemeinsam auf einen auf dem Athos geschriebenen Vorgänger zurückgehen, der wie $Θ^{ε\,412}$ die Anleihe bei g oder h gemacht hatte, während ε 1487, ein Vertreter der sehr verbreiteten vulgären Spielart K^a, nur die Notizen zu Mark. Luk. als vermeintliche Kunde über die Urausgabe dieser Evangelien unter die Capitellisten eingestellt hat, vielleicht aus ε 2046 (c) sich versorgend, der wie ε 1487 im Athoskloster Philotheu liegt.

doch muß hier darauf verzichtet werden, die textlichen Charakterisierungen durch Variantenlisten zu rechtfertigen, die zahlreichen falschen Stichen- und Capitelziffern in den früheren Veröffentlichungen hervorzuheben, sowie die offenbaren Verschreibungen, Verkürzungen und sonstigen Willkürlichkeiten in der handschriftlichen Überlieferung der Notizen ausführlich zu besprechen. Einige Abänderungen der Unterschriften werden späterhin noch erwähnt werden.

1) Die Unterschriften in A^{138} sind nicht, wie Gregory, Textkritik I S. 133 anmerkt, erst von einer späteren Hand angebracht worden, sondern ursprünglich. Dagegen ist bei von Soden S. 537 Zeile 5 v. o. A^{133} unter den Vertretern der Subscriptionen ganz zu tilgen.

Von den übrigen Tradenten der Unterschriften rücken die Gruppen b—e schon dadurch zusammen, daß sie den Handschriftenzweigen Σ und Φ angehören, die beide aus einem selben Aste des Stammbaumes von I entsprungen sind. Die Zeugen b—e teilen ferner nicht nur die zweite Fassung der Vermerke, sondern auch, hier und da in verschiedener Verminderung des Urbestandes, eine Sammlung einleitender Abhandlungen, nämlich die dem Euseb zugeschriebenen Hypothesen, Auszüge aus Origenes, Hippolyt von Theben, Theodor von Mopsueste, Chrysostomus, Titus von Bostra, Kyrill von Alexandrien, Kosmas Indikopleustes, endlich zwei Epigramme vor jedem Evangelium, deren zweites jeweils Νικήτου τοῦ φιλοσόφου überschrieben ist[1]. Die Handschriften b—e ergeben sich hiernach als ganz verschieden nach K abcorrigierte Nachkömmlinge eines gemeinsamen, mit jenen gelehrten Beigaben versehenen I-Stammcodex, dessen Herstellungszeit wegen der Verse des Philosophen Nikitas von Paphlagonien († 880) frühestens in die zweite Hälfte des neunten Jahrhunderts fällt. Man braucht bloß die in den Ausstrahlungen b—e noch durchgeretteten, besonders in ε 207 sehr wertvollen I-Elemente, die auch vereint den I-Gehalt des Ausgangscodex noch lange nicht zu erschöpfen vermögen, zusammenzurechnen, um in dieser Vorlage einen Text zu erkennen, der nicht viel von der gemeinsamen Basis der I-Formen abgewichen sein kann. Wie mehrere der zufällig erhaltenen Ausläufer, so müssen nun aber auch die uns verlorenen, vom Anpassungsprozeß an den byzantinischen Normaltext unmittelbar betroffenen Zwischenglieder und jener Stammcodex selber die Unterschriften aufgewiesen haben, welche den heiligen Berg zu Jerusalem, d. h. den Berg Zion[2], erwähnen.

1) Die genannten Stücke sind mitgeteilt aus ε 207 bei Cosimus Stornajolo, Codices Urbinates Graeci Bibliothecae Vaticanae (1895) S. 4—8, aus ε 1246 bei Papadopulos Kerameus, Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη III (1897) S. 165—167, aus A^{23} kurz aufgezählt bei Pap. Kerameus im Parartema zum 17. Bande des Ἑλληνικὸς Φιλολογικὸς Σύλλογος (1886) S. 40.

2) Vgl. Ehrhard, Römische Quartalschrift V (1891) S. 264. Die Deutung von ἅγιον ὄρος auf den Sinai, die Lake, Studia bibl. et

Die Subscription hat sich aber auch in der Purpurhandschrift ε 93 (a) erhalten, dem ältesten und häufig besten Vertreter der wichtigsten I-Familie I^a, in die ich freilich keinesfalls wie von Soden S. 1276 ff auch den Codex D einordnen kann. Bezeichnenderweise ist die Unterschrift in ε 93 gerade unter dem Mark.-Evangelium stehen geblieben, das in diesem Zeugen am wenigsten durch den Vulgärtext vom Archetyp I^a abgedrängt worden ist. Da der Handschriftenzweig Σ, wie zu dem Kreise Φ, so auch zu der Gruppe I^a in näheren Beziehungen steht[1], und alle diese drei Wortführer von I die Unterschriften aufzeigen, so werden wir über diese Linien auf einen ganz erstklassigen, den Untergruppen als höhere Einheit voranstehenden I-Text zurückverwiesen, dessen Vertreter die Subscriptionen in der zweiten Fassung mit sich führten.

Nach f und g gehörten die Zion-Notizen ferner auch zum Erbe jener Entwickelungslinie von I, die unter der stärksten Beeinflussung durch den vulgären Text schließlich in den Mustercodex der Familie I^r eingemündet ist. Daß die Abschrift, welche im Gabelungspunkte der als letzte Sprößlinge ε 1341 (f) und I^r (g) heraustreibenden Zweige lag, noch sehr bedeutende I-Trümmer enthalten hat, ergibt sich wieder aus der Zusammenschau der Überbleibsel in den Endgliedern[2].

Die gleichen Angaben finden sich weiter in zwei Angehörigen

eccl. V 2 S. 138f mit dem inzwischen ermordeten Lawrioten Chrysostomos vertritt, wird durch ἐν Ἱεροσολύμοις — die Präposition ἐν fehlt übrigens in Handschriften verschiedener Gruppen — ausgeschlossen. Allerdings war die alttestamentliche Umschreibung des Zion nicht in den christlichen Sprachgebrauch übergegangen; ὄρος δὲ ἅγιον πάλαι μὲν τὸ Σιὼν ἐκαλεῖτο, merkte Euseb zu Psal. 99 9 (MG 23 1237) an. War es jedoch Brauch geblieben, Jerusalem als ἡ ἁγία πόλις zu benennen, so konnte der Verfasser der Unterschriften auch einmal auf die biblische Bezeichnung des Zion zurückgreifen, um die Fundstelle seiner Musterexemplare in hohem Tone anzupreisen. Spätere Abschreiber haben den Ausdruck ἅγιον ὄρος als stehend für den Athos gekannt und zur Beseitigung des nun entstandenen Widerspruches zuweilen den Wortlaut der Notiz abgeändert. So strich die gemeinsame Vorlage von A 134 = 138 = 141 und von ε 4010 die Worte τῶν ἐν τῷ ἁγίῳ ὄρει ἀποκειμένων, und ε 352 ließ ἁγίῳ aus.

1) Vgl. von Soden S. 1339.

2) In ε 1341 sind beispielsweise noch so wichtige I-Lesarten vorhanden wie Mark. 1 1 om. υἱοῦ θεοῦ. Der Annahme von Soden's S. 1238 f, ε 1341 sei nur in den Geltungsbereich von I^r geraten, ist nicht zuzustimmen.

des I-Zweiges O, in ε 1222 und in ε 1279 (h). Beide Handschriften stehen sich nicht näher, sondern sind nur sporadisch eben noch mühsam als Ausläufer aus einer gemeinsamen Wurzel zu erkennen. Sie teilen auch nicht dieselbe Heimat, denn ε 1279 ist im zwölften Jahrhundert in Süditalien geschrieben, und ε 1222 im Jahre 1148 vom Logotheten Johannes zu Konstantinopel gestiftet worden. Desto sicherer haben sie die Ursprungsvermerke von ihren Ascendenten empfangen, die, nach der streckenweise hohen Güte des Textes von ε 1222 und ganz besonders von ε 1279 zu urteilen, vollendete Vertreter von I gewesen sind. Wiederum gelangt eine Anzahl älterer und vorzüglicher I-Zeugen in Sicht, die sich in Selbständigkeit neben den bisher erwähnten Wanderwegen von I mit der byzantinischen Recepta bis hin zu ε 1222 und ε 1279 auseinandersetzten; und auch sie haben die Zion-Notizen mit sich getragen und auf jene zwei Nachkommen vererbt.

Die Vermerke gehören endlich zu den Beigaben des Codex ε 352 (i), gleichfalls eines Abkömmlings von I, der nach den verbliebenen I-Lesarten in keinem engeren Verhältnis zu einer andern I-Gruppe steht, obwohl er sich mit dem älteren O-Codex ε 129, in dem die Unterschriften jedoch schon verschwunden sind, in der Aufnahme eines eigentümlichen Distichons begegnet[1].

Die Zion-Zeugnisse treten uns also in den verschiedensten Ästen des genealogischen Baumes von I entgegen, neben den erhaltenen noch in einer beträchtlichen Schar untergegangener I-Angehöriger von bester Note. Als die Entstehungsurkunden der Recension I selber dürfen wir die Unterschriften aber schon darum nicht einschätzen, weil sie ausdrücklich von einer Copierung[2] nach den alten und sorgfältig angefertigten[3], d. h. von Fehlern und willkürlichen Entstellungen verschonten und deshalb nicht erst der kritischen Bearbeitung bedürftigen Handschriften berichten. Die Unterschriften verbürgen somit die Existenz von I

1) Vgl. von Soden S. 1260.

2) Der Zusatz καὶ ἀντεβλήθη will nur besagen, daß die genommene Abschrift nochmals mit den Originalen verglichen wurde, also zuverlässig ist; vgl. Irenäus bei Euseb h. e. V 20 2: ἵνα ἀντιβάλῃς ὃ μετεγράψω καὶ κατορθώσῃς αὐτὸ πρὸς τὸ ἀντίγραφον τοῦτο ὅθεν μετεγράψω ἐπιμελῶς.

3) Zum Ausdruck vgl. Irenäus adv. haer. V 30 1 ἐν πᾶσι τοῖς σπουδαίοις καὶ ἀρχαίοις ἀντιγράφοις.

schon für die frühere Zeit, und es ist entsprechend zu unterscheiden zwischen den älteren Stadien der Textredigierung I und der Neuausgabe, die nach der Lagerstätte ihrer Musterexemplare kurz als Zion-Text mit dem Siglum **Z** bezeichnet werden mag. Nun bestehen jedoch zwischen den erhaltenen Überlieferern der Z-Beischriften, ihrem engsten Anhang und den erschlossenen Vorläufern einerseits und der übrigen Masse der bei von Soden S. 1041—1358 als I-Zeugen versammelten Textgestalten[1] anderseits so weitverzweigte nähere Verwandtschaftsverhältnisse, daß die Scheidung wohl nur in folgender Weise vollzogen werden kann. Der früheren Entwickelungsperiode von I gehören an die griechischen Vorlagen der altsyrischen und der beiden altlateinischen Versionen; die Texte, die dem Justin, Tatian und Marcion zur Verfügung standen und in späteren Abwandlungen von Vätern wie Irenäus, Hippolyt von Rom, Klemens von Alexandrien und Euseb befolgt wurden; ferner die alten und sorgfältigen Handschriften auf dem Zion, Codex D und der mit D eng verwandte Vorfahre des abendländischen ε 600 (vgl. von Soden S. 1281 und 1293), der gleichfalls aus der Familie I^a zu lösen ist. Sämtliche übrigen Handschriften mit I-Charakter werden dagegen als Überbleibsel der Neuausgabe Z zu betrachten sein, für die sich auch graphische und grammatische Eigentümlichkeiten wie die nach meinen Erfahrungen in Z-Zeugen äußerst häufige itacistische Variante Matth. 10 16 ὡσεὶ ὄφεις l. ὡς οἱ ὄφεις[2], Matth. 22 39 = Mark. 12 31 = Luk. 10 27 ὡς ἑαυτόν, Luk. 3 27 Ἰωνάν[3], Bevorzugung der Verbformen auf *-αν* und des Indicativs nach *ἵνα* und ähnlichen Conjunctionen[4] beobachten lassen. In verschiedenen Entwickelungslinien von Z sind, wie gezeigt, die empfehlenden Ursprungsbescheinigungen der ersten Abschriften mechanisch[1] durch die Jahrhunderte geführt, in anderen jedoch begreiflicherweise allmählich aufgegeben worden, ein Proceß, der sich ja innerhalb der auf einen Codex mit den Z-Beischriften gegründeten jüngeren Familien wie I^r (vgl. von Soden S. 1170 ff) wiederholt. Und zwar zeigt sich, daß diejenigen Schreiber, die am wenigsten an dem abnormen Z-Wortlaut Anstoß nahmen, auch am ehesten bereit waren, das alte Beiwerk mit zu übernehmen. Die Subscriptionen der im Orient angefertigten Handschriften ε 93 207 1222 1341 δ 162 ff verdanken ihre Rettung derselben conservativen Neigung oder Gedankenlosigkeit wie die starken Z-Bestandteile dieser Zeugen.

1) Vollständig aus dem Verbande der I- bezw. Z-Texte löse ich den mit seinen Spielarten in Byzanz massenhaft vertretenen K^a-Typ, den ja auch von Soden bereits früher S. 850 ff als Abwandlung des Vulgärtextes behandelt hat. K^a ist in allem Wesentlichen Vulgärtext, häufig seitenlang ohne Variante, wahrscheinlich die besondere Nüance, in der die *Κοινή* zuerst nach Konstantinopel gekommen ist.

2) Ὡσεὶ ὄφεις findet sich beispielsweise in ε 133 (Z-Typ I^a), in dem Z-Zweige O (ε 129 1222 551), in den unmittelbaren Z-Nachkommen δ 260 ε 1385 1416 1443.

3) Ἰωνάν lesen z. B. ε 133 (Gruppe I^a), ε 207 1226 (Gruppe Σ), ε 90 (Familie O), ε 1416 (freier Z-Zeuge).

4) Man vergleiche die Variantenlisten bei von Soden S. 1102 1135 1156 1194 f 1199 1203 1205 1209 f 1217 f 1222 1227 f 1233 f 1247 1249 1263 ff 1273.

2. Wir fragen nach der Entstehungszeit der Ausgabe Z. Die ersten zur Vervielfältigung bestimmten Exemplare waren laut den Unterschriften in Stichen geschrieben, und zwar betrugen in dem einen die Einzelevangelien nacheinander 2514 1590 2677 2210, in einem andern 2484 1550 2760 1930 Stichen. Vergleicht man diese Zahlen mit den Posten, die Zahn GK II S. 395 nach dem Maßstab des klassischen Normalstichos für die Evangelien ausgerechnet hat — 2480 1543 2714 1950 —, so erhellt, daß in den Vermerken von Raumzeilen und nicht von Sinnabschnitten die Rede ist, die öfters gleichfalls als *στίχοι* bezeichnet wurden. Die Ausgabe Z reicht mithin in eine Zeit zurück, in der noch der Brauch herrschte, die Textlinien mit durchschnittlich 36 Uncialbuchstaben in scriptio continua aufzufüllen. Entsprechend finden sich in den verschiedensten Z-Nachkommen zahlreiche Verlesungen von Majuskelbuchstaben[2], die zum Teil, wie die

1) In dem Z-Codex, aus dem der gemeinsame Vorfahr von δ 200 und ε 1490 die Unterschriften entlehnt hat, waren wenigstens überall die Hinweise auf die alten Vorlagen und den heiligen Berg in Jerusalem getilgt und außer den Worten *ἐγράφη καὶ ἀντεβλήθη* nur die Ziffern der Stichen und Capitel beibehalten.

2) Vgl. z. B. in ε 337 Mark. 14 3 *μυστικῆς*, in ε 167 und ε 1444 Matth. 20 1 *ἀπό* l. *ἅμα*, in ε 129 Luk. 16 4 *ἐκυληθῶ* l. *μετασταθῶ*, in ε 1354 Mark. 8 3 *ἐκαυθήσονται*, Luk. 4 13 *λέγει τῇ* l. *ἀπέστη*, Luk. 10 36 *λέγων εἶναι* l. *γεγονέναι*, Luk. 11 37 *αἰτῆσαι* l. *λαλῆσαι*, in ε 050 Matth. 23 13 *καὶ ἔσται* l. *κλείετε*, Joh. 4 41 *πλῆθος* l. *πλείους*, in ε 133 Mark. 4 37 *ἤλη* l. *ἤδη*, in ε 286 Mark. 4 19 *ἐκπορ-*, in ε 93 Luk. 19 27 *πάλιν* l. *πλήν*, in ε 551 Luk.

Verwechslungen von μ und π, τ und υ, deutlich die ältere Uncialform voraussetzen. So dürfen wir denn nicht überrascht sein, in der aus dem sechsten Jahrhundert stammenden Familie der Purpurcodices ε 17 18 19 20 21 schon Z-Zeugen zu begegnen, die mit Ausnahme der wertvollen Stücke aus dem Johannesevangelium wieder auf das stärkste nach dem Vulgärtext abgeändert worden sind, und in ε 2 und ε 4 Z-Texte zu besitzen, die noch dem fünften Jahrhundert angehören[1]. Mithin ist der terminus post quem non für Z rund um 500 anzusetzen.

---

22 63 *λέγοντες* l. *δέροντες*, in ε 1279 Joh. 10 35 *αὐθῆναι* l. *λυθῆναι*, in ε 351 Joh. 7 8 *κλῆρος* l. *καιρός*.

1) Daß ε 17 ff und ε 2 ε 4 zu Z, und nicht zu I im allgemeinen zu rechnen sind, behaupte ich auf Grund meiner mehrfachen Zusammenarbeitungen der Collationen, muß aber im übrigen wiederum nur auf die Variantenlisten und den künftigen Apparat bei von Soden verweisen. — Die wichtigste Vorarbeit der ntl. Textkritik ist m. E. folgende: es müssen sämtliche Evangelienhandschriften, welche Z- bezw. I-Reste bewahrt haben, nicht bloß sprungweise, in Stichcapiteln oder einzelnen Teilen, sondern vollständig verglichen und zur Reconstruction von Z und von I ausgenützt werden. Da die textlichen Beschreibungen bei von Soden in sehr vielen Fällen nur auf Collationen von Probecapiteln fußen, diese aber häufig gerade nach dem byzantinischen Kirchentext durchcorrigierte Strecken sonst wertvoller Texte betroffen haben können, so sind auch diejenigen Zeugen, die bei von Soden den Vulgärtexten oder anderen nun zur Genüge herausgearbeiteten minderwertigen Typen zugewiesen sind, nochmals gründlich auf etwaigen Z- oder I-Gehalt durchzuprüfen. Diese Aufgabe wird freilich nur ein solcher leisten können, der die Recensionen, Typen und Familien so gründlich beherrscht, daß er schon beim Durchblättern eines Codex gewahr wird, ob dieser interessant ist. Reisende erlaube ich mir darauf hinzuweisen, daß der auf Kephallinia liegende ε 2048, der zu den von Soden textlich unbekannt gebliebenen HSS gehört, nach mir zugegangenen Nachrichten einen vom Vulgärtext durchgängig abweichenden Wortlaut bietet. Der Codex ist zweispaltig, also höchstwahrscheinlich (siehe unten S. 13 Anm. 1) süditalischer Herkunft und ein wertvoller Zeuge für Z oder I. Auch ist es dringend nötig, den Palimpsest Athos-Esphigmenu Nr. 27 lesbar zu machen, der einen vollständigen Evangelientext des 6. Jahrhunderts enthält. Einige orientalische Bibliotheken, z. B. die auf dem Sinai, sind nur zum Teil, andere, wie die der Meteoren, des Dionysiu-Klosters auf dem Olymp, Sumela's bei Trapezunt und vieler Klöster und Kirchen Rumeliens und der Inseln noch gar nicht durchforscht. Unaufhörlich gehen aber ganze Sammlungen durch Brände und Unruhen zugrunde. So fand ich die ehedem sehr großen Handschriftenbestände des Panagiaklosters zu Elasson und der Kirche von Beröa durch den Krieg

Nach oben hin ist eine Grenze dadurch gegeben, daß in den Unterschriften die eusebianischen Sectionen als *κεφάλαια* aufgezählt sind. Wann Euseb sein synoptisches Einteilungssystem[1] veröffentlicht hat, ist unbekannt. Da es jedoch nur vermittelst vollständiger, am Rande fortlaufend von den Ziffern der Sectionen und Canones begleiteter Texte eingeführt werden konnte und sich rasch allerorts durchgesetzt hat, so dürfte die Annahme geboten sein, daß es mit Hilfe jener 50 Exemplare der heiligen Schriften verbreitet worden ist, die Euseb auf kaiserlichen Befehl für die Kirchen der Reichshauptstadt im Jahre 331 hatte schreiben lassen[2]. Doch geht es nicht an, die Ausgabe Z mit dieser Lieferung in Zusammenhang zu bringen, obschon Euseb selber nach einem I-Text zu citieren pflegte[3]. Euseb hätte den Zion nicht als den heiligen Berg bezeichnet[4]. Er spricht sich auch an verschiedenen Orten seiner Schriften gegen Lesarten aus, die in Z recipiert sind, beispielsweise Quaest. I ad Marinum (MG 22 937) gegen die unechte Schlußperikope von Mark., die er deshalb auch in seiner synoptischen Tabelle ignoriert hatte[5], wogegen sie in Z nach der zweiten Fassung der Unterschriften als Section 234 gezählt, nach der ersten Form der Vermerke sogar noch weiter in die Sectionen 234—237 zergliedert war. Endlich gab es noch im Jahre 333 keine christliche Baulichkeit auf dem Zion[6], in

---

von 1897 auf einige Dutzend zusammengeschmolzen, von den Codices zu Larissa überhaupt keinen mehr vor. Es ist höchste Zeit, daß man die noch erhaltenen Handschriften planmäßig aufsucht und ausbeutet. Welch wichtiges Material, von alten Textformen ganz abgesehen, in den Evangelienabschriften des Orients noch gefunden werden kann, wird sich in der zweiten Unterabteilung dieses Abschnittes zeigen.

1) Das auf Matthäus gegründete synoptische Fachwerk des ammonianischen Diatessarons, von welchem Euseb nach eigener Angabe ausging, ist uns noch erhalten in den vor mir niemals beachteten Subdivisionen — nicht etwa, wie man mich mißverstanden hat, in den Capiteln — der hesychianischen Ausgabe; vgl. Schmidtke, Die Evangelien eines alten Uncialcodex (Bℵ-Text) 1903 S. XXIX ff und Theologisches Literaturblatt 1903 Sp. 528. Eusebs Sectionen sind zum Teil geradezu Copie der sehr feinen, häufig unserer Verseinteilung gleichkommenden Textzerlegung des Ammonius.

2) De vita Constantini IV 36 f. 3) Vgl. von Soden S. 1494—1497.

4) Siehe oben S. 5 Anm. 2.

5) Gregory, Textkritik II S. 869 ff.

6) Vgl. die Beschreibung des Zion im Itinerarium Burdigalense vom Jahre 333 bei Geyer, Itinera Hierosolymitana (1898) S. 22.

der die alten Handschriften, wie die Notizen vermelden, hätten aufbewahrt sein können. Jedoch schon um das Jahr 348 verweist Kyrill von Jerusalem Catech. XVI 4 (MG 33 $_{924}$) auf die obere Apostelkirche, die, auf dem Zionberge errichtet, in den folgenden Zeiten häufig als ἡ ἁγία Σιών erwähnt, als die Stätte der Abendmahlsstiftung, der Geistesausgießung und als die Mutter aller Kirchen gefeiert[1] und zu einem Museum christlicher Altertümer ausgestaltet wurde, wo man selbst den von den Bauleuten verworfenen Eckstein zu schauen bekam[2]. In dieser Basilika, die nach orientalischer Sitte ohnehin mit einer christlichen Bibliothek versehen sein mußte, werden wir mit Ehrhard, Römische Quartalschrift V (1891) S. 264 die Lagerstätte der in der Unterschrift von Z bezeichneten Vorlagen sehen dürfen. Ergibt sich also als terminus ante quem non etwa das Jahr 335, so ist er noch um ein Menschenalter abwärts zu rücken, wenn unsere späteren Untersuchungen ergeben sollten, daß der Herausgeber von Z die schriftstellerische Tätigkeit des Apollinaris von Laodicea voraussetzt. Die Entstehung von Z fiele demnach etwa zwischen die Jahre 370 und 500.

3. Das ursprüngliche Verbreitungsgebiet der Ausgabe Z läßt sich durch folgende Berechnung ermitteln. Für fast sämtliche 13 Vertreter des als Ferrar-Text bekannten, m. E. nicht von Z zu trennenden Typs, die bei von Soden S. 1066 ff unter dem Siglum J zusammengestellt sind, steht Kalabrien als Heimat fest. Wie massenhafte Gemeinsamkeiten in bezeichnenden graphischen Eigentümlichkeiten beweisen, liegt allen J-Zeugen eine und dieselbe Minuskelcopie zugrunde. Diese Gruppe ist also dadurch entstanden, daß, vielleicht erst um das Jahr 1000, in einem gewissen Sprengel Süditaliens eine Handschrift mit Z-Text zur Vervielfältigung bestimmt worden und vermittelst ihrer Nachkommen dort längere Zeit der landläufige Evangelientext geblieben ist. In ähnlicher Weise bildete den Localtext eines anderen kalabrischen Gemeinde- oder Klosterverbandes derjenige Z-Typ, der bei von Soden S. 1170 ff als I^r behandelt ist. Denn Schriftductus, Zeichnung und Farben der Ornamente und Miniaturen sowie sonstige Kennzeichen, Beigaben, Vermerke und Schicksale machen

1) S. Zahn, Einleitung in das NT II^3 S. 217 f.

2) S. die Schilderung des Antoninus (um 570) bei Geyer a.a.O. S. 173 f.

noch ersichtlich, daß mindestens folgende Glieder der I^r-Familie in Unteritalien entstanden sind[1]: ε 77 1005 (mit der Variante des Ῥωμαϊκὸν εὐαγγέλιον zu Joh. 7_{29}[2]) 1020 1083 100 116 1254 2045 306, endlich das bei Gregory, Textkritik III S. 1196 als Nr. 2149 gebuchte Fragment. Zu dieser örtlichen Festlegung von I^r stimmt, daß die Dubletten $A^{134\ 138\ 141}$, deren Stammcodex aus einer I^r-Handschrift seiner Umwelt die Z-Subscriptionen und die für I^r eigentümliche textkritische Notiz zu Joh. 7_{53}—8_{11} sich angeeignet hatte[3], daß ferner die aus einem textlichen Vorläufer von I^r entsprungenen Brudercodices ε 370 und 371[4] süditalienischer Herkunft sind.

Aber noch ein dritter Localtyp Unteritaliens liegt offenbar in der Z-Gruppe B (von Soden S. 1147 ff) vor. Von den 12 erhaltenen besseren Vertretern dieser Familie weist nämlich ε 1043, später wie so viele abendländische Copien nach dem Orient verschlagen, noch aus dem Jahre 1337 eine lateinische Eintragung auf; der zweireihige ε 121 ist im Jahre 1022 in Kalabrien geschrieben; der gleichfalls zwei Textsäulen bietende ε 220 zeigt vollendeten abendländischen Schreibstil und hat aus einem I^r-Codex seiner Umgebung die Zion-Notiz unter der Capitelliste von Mark. eingestellt[5]; ε 449 enthält neben dem griechischen Wortlaut die lateinische Übersetzung; der doppelreihige ε 312, ein nächster Verwandter des fraglos kalabrischen ε 220, ist nach Florenz gekommen. Aus Unteritalien stammen ferner ε 1290,

1) Ich ergänze hier und im folgenden die Heimatsbestimmungen bei Gregory und von Soden aus eigenen Untersuchungen und Erfragungen, die sich aber um des Raumes willen nicht ausführlicher mitteilen lassen. Ein fast untrügliches Kennzeichen für die süditalische Herkunft einer evangelischen Minuskelhandschrift ist nach meinen Beobachtungen auch die Teilung des Textkörpers in zwei Columnen, die von echt byzantinischen Evangelienschreibern fast niemals angewandt wurde, im Abendland aber die Regel war.

2) Vgl. Birch, Variae lectiones ad textum IV evangel. (1801) S. XXXIX.

3) Siehe oben S. 4.

4) Das textliche Verhältnis ist wieder nicht ganz richtig bestimmt, wenn von Soden S. 1240 urteilt, daß I^r über ε 370 371 die schützende Hand gehalten habe.

5) Vielleicht ist die Zion-Notiz in ε 220 (s. oben S. 3 unter k) aber auch vom Ahnherrn des Z-Typs B vererbt. Es empfiehlt sich, die übrigen B-Zeugen nochmals auf Spuren der Z-Subscriptionen zu untersuchen.

ein Nachkömmling des Typs B, und die textlich ebenso zu bestimmenden ε 233 (Venedig) und δ 202 (Palermo).

Wir sehen also, daß in verschiedenen kirchlichen Kreisen Großgriechenlands drei aus Z stammende Handschriften die für die Verbreitung gegebenen waren. Wie schon bemerkt, lagen in demselben Gebiete aber auch Ascendenten eines dieser Grundexemplare, welche der Urform von Z noch näher standen, als Vorlagen zur Hand. Diese Feststellungen sind nun dahin zu erweitern, daß ein großer Bruchteil der ausgezeichnetsten übrigen Z-Vertreter, seien es Glieder anderer Gruppen oder freie Einzelzeugen, in Süditalien abgeschrieben worden sind. Hier ist ε 1279, der wertvollste Sproß des Z-Zweiges O, entstanden; hier lag auch sein Vorgänger, von welchem der kalabrische Codex ε 2036 die Zion-Subscriptionen entlehnen konnte [1]; hier ist anscheinend auch die früheste O-Handschrift ε 90 zu Hause. Aus Kalabrien stammt ferner ε 286, ein Vetter des zur besten Z-Klasse gehörigen Iª-Codex ε 94. Ebendort ist δ 30 (s. X) angefertigt worden [2], der älteste und bedeutsamste Zeuge der hervorragenden Z-Gruppe Φª; vielleicht ist sein Schreiber, der Mönch Sabas, identisch mit dem um 990 gestorbenen Mönche gleichen Namens, der mit seinem Vater und Bruder aus Sizilien nach Kalabrien übergesiedelt war [3]. Dieselbe Heimat haben endlich die den verschiedensten Linien auf der Stammtafel von Z zugehörenden Codices ε 96 114 119 1183 212 279 286 295 300 1354 und andere mehr. Hält man nun neben diese ganz vorläufige Überschau die andere Tatsache, daß die aufgezählten Größen den weitaus größten Teil der nachweislich aus der Westkirche noch erhaltenen Evangelientexte ausmachen, und nur wenige abendländische Codices nicht als Vertreter und Ausläufer der Z-Ausgabe zu erkennen sind, so entsteht das feste Resultat, daß der Z-Text in den Gemeinden Unteritaliens das Feld beherrscht und ein Stück ihrer Sondertraditionen gebildet hat.

Der Süden der italienischen Halbinsel war jedoch, wie allgemein anerkannt ist, bis zur Mitte des siebenten Jahrhunderts in Cultur und Sprache wieder ein stocklateinisches Land [1]. Der beträchtlich ältere Z-Text muß mithin von auswärts dorthin gebracht worden sein. Beispiele solcher importierten älteren Z-Vorlagen sind uns auch noch erhalten. Von der Z-Gruppe der Purpuruncialen, die im sechsten Jahrhundert im Osten geschrieben sind, liegt ε 18 bis auf den heutigen Tag in Rossano, befand sich einer Eintragung zufolge ε 17 vor seiner Überführung nach Albanien in Kampanien. Die um 650 beginnende Hellenisierung Kalabriens ist nun aber vor allem das Werk der griechischen Gemeinden und Mönche Siziliens, welche vor den Angriffen und Eroberungen der Araber die Insel in immer neuen Zügen verlassen und sich auf dem benachbarten Festlande eine neue Heimat geschaffen haben [2]. Die sizilische Kirche lebt mitsamt ihren besonderen Einrichtungen auf kalabrischem Boden weiter; von selber ergibt sich der Schluß, daß die Vorfahren der in Unteritalien vorherrschenden Z-Handschriften aus Sizilien mit herübergekommen sind. Aus diesem Zusammenhang erklärt sich auch die Berücksichtigung sizilischer Lokalheiliger in den Lectionslisten einer Sippe des Ferrar-Typs. Zu erwähnen ist auch, daß der dänische Theologe Münter im Jahre 1785 noch bei Landolina in Syrakus eine inzwischen verschollene Handschrift vorgefunden hat, welche unter Matth. die Stichenzahl $\overline{\beta v}$, also eine Abrundung der Ziffer $\overline{\beta v \pi \delta}$ aus der zweiten Form der Z-Vermerke, aufwies [3].

Allein, als eine Unternehmung des Erzbistums Syrakus dürfen wir die Ausgabe Z auch nicht ansehen. Denn, mag auch das griechische Element auf der Insel nie vollständig ausgestorben gewesen sein, so ist doch gewiß, daß die compacte Masse der Gemeinden und Mönche Siziliens, die späterhin die Gräcisierung Kalabriens ausgeführt haben, nicht seit jeher auf Sizilien ansässig war, sondern sich erst aus den Christen Syriens gebildet hat, die auf der Flucht vor den Persern und besonders vor dem siegreichen Islam seit Beginn des siebenten Jahrhunderts in

1) Siehe oben S. 4.

2) Auch Lake (bei Gregory, Textkritik III S. 1145 f) hat die kalligraphische Verwandtschaft von δ 30 mit den Handschriften bemerkt, die dem Nilus und seiner Schule zugewiesen werden.

3) Vgl. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Litteratur² (1897) S. 195.

1) Jules Gay, L'Italie méridionale et l'Empire byzantin (1904) S. 10 f.

2) Vgl. Gay a. a. O. S. 184—200 254—286.

3) Scholz, Novum Test. gr. I (1830) S. XXIX Nr. 421. Reste der Stichenziffern aus der ersten Fassung der Z-Subscriptionen haben sich ferner erhalten in dem nach abendländischer Sitte in 2 Columnen geschriebenen ε 188, sodann in ε 110 und ε 1164.

großen Scharen auf die Insel übersiedelten[1]. Haben nun die Z-Texte zweifellos schon lange vor dieser Wanderung ihrer Benützer bestanden, so legt sich wiederum die Folgerung nahe, daß sie von den letzteren, die ja doch am ehesten ihre heiligen Bücher mit sich gerettet haben müssen[2], aus Syrien nach Sizilien gebracht worden sind. In der Tat fehlt es nicht an mehrfachen bedeutsamen Spuren, welche die syrische Herkunft der Z-Texte veranschaulichen und so unsere Schlußkette sichern. In den meistens zu Z gehörenden Handschriften Süditaliens, neben anderen auch in der zur Ferrar-Gruppe vervielfältigten, ist häufig eine bestimmte Redaction von Unterschriften überliefert, welche über Ursprache, Ort und Zeit der Abfassung der einzelnen Evangelien berichtet und mitteilt, daß diese 2522 1675 3803 1938 *ῥήματα* und 2560 1616 2750 2024 *στίχοι* enthalten. Die genannten Stichenzahlen entstammen wahrscheinlich einer dritten Fassung der Z-Subscriptionen. Die *ῥήματα* decken sich aber, wie schon Martin[3] festgestellt hat, mit den in syrischen Evangeliencodices üblichen Stichenziffern, welche der Syrer wiederum aus griechischen Vorlagen copiert hatte[4], wobei er die vorgefundene Bezeichnung *στίχοι* durch pitgāmē wiedergab. Irrtümlich hat nun der griechische Verfasser des erwähnten Unterschriftentyps gemeint, in den pitgāmē der syrischen Handschriften eine

1) Vgl. Ehrhard und Gelzer bei Krumbacher a. a. O. S. 195 u. 953.

2) Mit Recht bringt Batiffol, L'Abbaye de Rossano (1891) S. XI die Aufbewahrung der einzigen älteren Handschrift, welche die syrische Liturgie enthält, in Rossano mit der syrischen Herkunft der sizilisch-kalabrischen Griechen in Verbindung.

3) Martin, Introduction à la critique textuelle du NT. Partie théorique (1883) S. 646 f.

4) Dieselben Ziffern der *ῥήματα* stehen schon, zu Luk. und Joh. etwas verschrieben, in der Berechnung der Verse (pitgāmē) der heiligen Schriften, welche in einem syrischen Kanon aus der Zeit um 400 enthalten ist (vgl. Studia Sinaitica I [1894] S. 13 und Zahn, Neue kirchliche Zeitschrift XI [1900] S. 794 ff). Die Zahl für Luk. 3803 übersteigt um 1000 Stichen die normale Ziffer. In dieser auffallenden Zählung trifft die syrische Tradition jedoch überein mit einem alten lateinischen Kanon und mit Vulgatatexten (s. Zahn GK II S. 395 1009), die für Luk. 3800 Stichen notieren, ferner mit der abendländischen griechischen HS ε 284, die für Luk. 3827 Stichen zählt. Gewiß liegt diesen Überlieferungen eine uralte Zählung von in Syrien verbreiteten griechischen HSS zugrunde, deren Luk.-Text durch Interpolationen um ein Viertel an Umfang vergrößert war.

ganz neue Einteilungsart überliefert zu finden; er hat sie dann unter ganz wörtlicher Übersetzung von pitgāmē in *ῥήματα*[1] noch besonders neben den unmittelbar aus der griechischen Vorlage geschöpften Stichenziffern angemerkt. Wir sehen also, daß der Autor dieser namentlich von Z- und einigen anderen, zumeist kalabrischen Codices[2] aufgenommenen Subscriptionen in einer Umgebung gelebt hat, in der syrische Evangelientexte cursierten und sich Beachtung erzwangen.

Noch mehr, der Verfasser dieser in der Heimat der Z-Texte beliebt gewordenen Schlußvermerke hat ihren hauptsächlichen Inhalt aus den Beigaben der Peschittha entlehnt[3]; man vergleiche:

Die *ῥήματα*-Unterschriften	Die Unterschriften der Peschittha
Matth.: *ἐγράφη ἑβραϊστὶ ἐν Παλαιστίνῃ.*	locutus est Hebraice in Palaestina.
Mark.: *ῥωμαϊστὶ ἐν Ῥώμῃ.*	Latine Romae.
Luk.: *ἑλληνιστὶ εἰς Ἀλεξανδρίαν τὴν μεγάλην.*	Graece in Alexandria magna.
Joh.: *ἑλληνιστὶ εἰς Ἔφεσον.*	Graece Ephesi.

Mit den syrischen Handschriften treffen die Z-Texte auch darin zusammen, daß sie im Unterschied von der üblichen Ausstattung byzantinischer Exemplare häufig am oberen oder unteren Ende der Seiten eine Harmonie der eusebianischen Sectionen zu den vor Augen stehenden Textabschnitten bieten[4]. Ein weiterer Beweis für die syrische Herkunft der Z-Handschriften ist darin zu erblicken, daß mehrere Codices mit Z-Text, so ε 81 351 und der Ahn der Ferrar-Familie, die bezeichnendsten Einschaltungen aus dem Diatessaron des Syrers Tatian erlitten haben; auf diese

1) Vgl. Rendel Harris, On the origin of the Ferrar-group (1893) S. 8 f.

2) Die älteste datierte griechische HS mit dieser Beigabe ist erhalten in ε 173 vom Jahre 1013, dann folgt ε 109 vom Jahre 1052.

3) Die Angaben der Peschittha schöpfen wiederum aus Ephraem Syrus, Evangelii concord. expos. ed. Mösinger (1876) S. 286: Matthäus Hebraice scripsit evangelium, Marcus Latine in urbe Roma, Lucas Graece, Joannes etiam Graece scripsit Antiochiae (l. Ephesi).

4) Diese Einrichtung, die sich sowohl in freien Z-Zeugen, z. B. in ε 81, als auch in der O-Gruppe (ε 1222) und in Ir findet, hat anscheinend auch zur Urausstattung von Z gehört und ist von hier aus in die syrischen und armenischen Handschriften übergegangen.

Interpolationen hat schon Rendel Harris, The Diatessaron of Tatian (1890) S. 42—50 hingewiesen. Andere apokryphe Züge, von denen sich die byzantinischen Texte streng fernhielten, werden sich aus älteren I-Codices in Syrien gelegentlich in die Z-Texte eingeschlichen haben, beispielsweise Matth. 2 9 add. *ἐπάνω τοῦ σπηλαίου* p. *παιδίον* in ε 337, Mark. 3 22 add. *ἤγουν φίλος δαιμονίων καὶ μάγος* in ε 448, Luk. 11 2 *ἐλθέτω τὸ πνεῦμά σου τὸ ἅγιον ἐφ' ἡμᾶς καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς* in ε 133 und ähnlich (∼ *σοῦ τὸ πνεῦμα*, om. *ἐφ' ἡμᾶς*) in dem fast schon ganz Vulgärtext gewordenen, doch ursprünglich mit ε 133 denselben Ahn teilenden ε 214[1].

Endlich fällt noch folgendes sehr ins Gewicht. Der Codex ε 93 (s. X) von der besten Z-Gruppe Iª, der auch einen Rest der Z-Unterschriften gerettet hat, wurde vor seiner Überführung nach Petersburg bis zum Jahre 1829 in einem Kloster bei Gymysch-Hane aufbewahrt, das etwa 73 km ssw. von Trapezunt an der von Syrien zum Schwarzen Meere führenden Straße liegt; vielleicht ist auch der gleichalterige Iª-Genosse ε 94 mit ε 93 zusammen aus derselben Gegend nach Petersburg gebracht worden. Von der nämlichen Familie Iª ist ε 050 nach zahlreichen georgischen und griechischen Beischriften nicht nur in Georgien in Gebrauch gewesen, sondern seinem kalligraphischen Stil zufolge[2] auch dort im 10. Jahrhundert geschrieben worden. Ebendaselbst sind nach Maßgabe ihres Schriftductus entstanden die Iª-Zeugen ε 1468 und das damit intim verwandte, in ε 1337 eingesetzte fremde Fragment Mark. 9 29—Luk. 1 40. E 167 (s. XI), ein Glied der ausgezeichneten Z-Gruppe Φª, lag bis zum Jahre 1437 in der Diöcese der Metropolis *Ζυκχίας καὶ Μαντράχου*, d. h. in dem die Krim einschließenden nördlichen Saumgebiet des Schwarzen Meeres. Diese Spuren lassen zur Genüge erkennen, daß es in den Küstenländern des östlichen Schwarzen Meeres griechische Gemeinden gegeben hat, in denen sich der Z-Text in vorzüglicher Gestalt fortpflanzte. Diese Gebiete waren aber die ge-

1) Ein Rest der letzteren Lesung hat sich noch erhalten in dem alten I-Kodex D, der nach *ὄνομά σου* Luk. 11 2 *ἐφ' ἡμᾶς* einschiebt.

2) Vgl. das Facsimile in der Veröffentlichung von ε 050, welche erschienen ist in den Materialy po Archeologi i Kaukaza XI (1907). Die wertvolle Handschrift wurde i. J. 1853 in dem an die Ostecke des Schwarzen Meeres anstoßenden Gouvernement Koutaïs entdeckt.

gebenen Zufluchtsstätten für denjenigen Teil der syrischen Christen, der die Flucht vor den Persern und dem Islam zu Lande bewerkstelligen mußte. So ist es denn auch kein Zufall, wenn wir die Brüder der über Sizilien nach Kalabrien und Kampanien gelangten Purpuruncialen ε 18 und 17 (s. VI) mit Z-Text hauptsächlich in jenen Gegenden des Ostens antreffen[1]. Der größte Teil von ε 19 wurde nämlich in einem Orte etwa 40 km nö. vom kappadozischen Cäsarea gefunden[2], ε 21 war teils nach Sinope, teils nach Mariupolis am Asowschen Meer gekommen, und es ist zu vermuten, daß das Petersburger Fragment ε 20, das zur nämlichen Familie gehört, ehedem auch in den bezeichneten Landstrichen gelagert hat.

Wir werden nach diesen Aufzeigungen den ursprünglichen Geltungsbereich und zugleich den Verlagsort der sich so scharf von der byzantinischen Vulgata abhebenden Z-Ausgabe im Patriarchat Antiochien suchen dürfen[3]. Als Gegenprobe kann gelten, daß der Presbyter Viktor von Antiochien (um 550) sich in seinem Commentare Mark. 1 2 mit dem auch für Z gesicherten Wortlaut *ἐν Ἡσαΐᾳ τῷ προφήτῃ* auseinandersetzte[4], während der von Byzanz schon seit dem vierten Jahrhundert propagierte, wohl bestimmt auf Lukian zurückgehende Vulgärtext[5] die auch von dem Bearbeiter Viktors zunächst eingestellte Änderung *ἐν τοῖς προφήταις* aufwies. Wahrscheinlich stellte die Einführung von Z eine bewußte Reaction gegen den, wie der Tatbestand bei Chrysostomus zeigt, zunächst auch in Antiochien siegreichen lukianischen Text zugunsten des früheren Provinzialtextes I dar, der durch die in Jerusalem an heiliger Stätte aufbewahrten alten und genauen Handschriften so glänzend gerechtfertigt erschien.

1) Ebenso sind wir einigen Gliedern der am Schwarzen Meer weiterlebenden Z-Familien Iª und Φª in Kalabrien begegnet; s. oben S. 14. Auch die Z-Gruppe O zerfällt in westliche und östliche Zeugen.

2) S. Gregory, Textkritik I S. 58.

3) Ein Palästinenser hätte den Zion gewiß nicht als *ἅγιον ὄρος* bezeichnet.

4) Vgl. Cramer, Catenae in evangelia s. Matthaei et s. Marci (1840) S. 266.

5) Dem byzantinischen Receptus folgten schon der große Basilius und Gregor von Nazianz, und zwar citierten beide nach einer und derselben Spielart, die durch die Willkürlichkeiten des nach Cäsarea übersandten Grundexemplares entstanden war.

Erhalten ist uns die Ausgabe vor allem in Copien, deren in verschiedenem Maße mit dem Vulgärtext gemischte Vorlagen von der flüchtigen Bevölkerung Syriens teils nach Süditalien, teils in die nördlich an ihre Heimat anstoßenden Gebiete mitgeführt worden sind. Aus den östlichen Küstenländern des Schwarzen Meeres sind dann später eine Reihe von Z-Abschriften in die Athosklöster, die, wie Iwiron, Panteleïmon und Philotheu, von jeher dort Güter und Filialen besaßen, übergesiedelt und hier gelegentlich als Vorlagen benutzt worden; ja die Z-Gruppe Φ^r scheint sich in einem Kloster des Athos erst gebildet zu haben. Es läßt sich aber auch beobachten, daß einzelne Gelehrte im Zeitalter der byzantinischen Renaissance den nach ihrem Wortlaute, ja schon in Grammatik und Orthographie so altertümlichen Z-Handschriften besondere Beachtung geschenkt haben. Der oben S. 5 bezeichnete Z-Codex mit den Zion-Vermerken wurde damals mit zahlreichen gelehrten Beigaben und den Epigrammen des Philosophen Nikitas vielleicht von diesem selber ausgestattet und vervielfältigt[1]. Aus einer vielleicht um 1000 in Thessalien[2] erfolgten kritischen Zusammenarbeitung eines guten Z-Textes mit der gewöhnlichen Überlieferung und einer Copie des alten ägyptischen Landestextes (Hesychius) ist sodann jene Ausgabe entstanden, deren Vertreter von Soden S. 1042 ff unter dem Zeichen H^r behandelt hat[3]. Eine ausdrückliche Bezugnahme auf

1) Eine gleiche gelehrte Repristination liegt hinsichtlich der Paulinen vor in einer wertvollen Gruppe, über deren Hauptvertreter α 78 von der Goltz, Eine textkritische Arbeit des 10. bezw. 6. Jahrhunderts 1899 (TU XVII 4) berichtet hat. Ich habe diese Handschrift nochmals in der Lawra untersucht und möchte hier beiläufig anmerken, daß die roten Uncialbuchstaben, die sich auf einigen Seiten an ihrem Rande in Abständen von etwa 4—5 Zeilen finden und in denen von der Goltz S. 5 f Reste einer alten Stichenzählung zu vermuten geneigt ist, durch Abfärbung von Sectionsziffern eines Evangeliencodex entstanden sind, dessen frisch beschriebene Ränder der Rubricator zum Trocknen zwischen die Blätter von α 78 geschoben hatte. So sind die bei von der Goltz S. 5 abgebildeten rätselhaften Zeichen ЬΟΣ ЬΟΕ die auf den Kopf gestellten Negative der eusebianischen Sectionen *ΡΟΣ ΡΟΕ*.

2) Wenigstens ist der älteste H^r-Zeuge ε 1131 i. J. 1018 von einem Augustinos, Erzpriester in Thessalien, geschrieben worden.

3) Als Lake im Jahre 1902 die Familie H^r nach einigen jüngeren Vertretern herausgab (Codex 1 of the gospels and its allies, Texts and studies ed. Robinson VII 3), hatte ich längst (1899) in den Athosklöstern

den Z-Typ findet sich in dem wohl im zehnten Jahrhundert hergestellten Commentarwerk A^c (vgl. von Soden S. 542 ff), insofern es mir als gewiß erscheinen will, daß die vom Verfasser von A^c herrührende Rechtfertigung der Aufnahme von Mark. 16 9—20: »*ἡμεῖς δὲ ἐξ ἀκριβῶν ἀντιγράφων κατὰ τὸ Παλαιστιναῖον εὐαγγέλιον Μάρκου ὡς ἔχει ἡ ἀλήθεια συντεθείκαμεν*«[1] unter den genauen Copien nach der palästinischen Textform des Mark.-Evangeliums eben die in den Z-Vermerken gekennzeichneten alten und sorgfältig hergestellten Abschriften aus jerusalemischen Vorlagen meint[2]. Doch auch die in den späteren byzantinischen Kirchenausgaben immer wieder angemerkten, mißverständlich auf die Uredition der Evangelien bezogenen Stichenzahlen 2600 1600 2800 2300 sind durch Abrundung aus den Zion-Unterschriften gewonnen worden.

II. Die das *Ἰουδαϊκόν* berücksichtigenden textkritischen Scholien zum Matthäustext der Ausgabe Zion.

1. In der Evangelienhandschrift 77 bringen vier Marginalscholien neben Matth. 4 5 16 17 18 22 26 74 das *Ἰουδαϊκόν* zur Vergleichung. Tischendorf hat sie in der Notitia edit. cod. bibl. Sinaitici (1860) S. 58 mitgeteilt. Die letzte dieser *Ἰουδαϊκόν*-Lesarten begegnete mir auch in ε 370 und 371 (beide in Paris), doch nicht am Rande, sondern im heiligen Text anstelle des kanonischen Wortlautes. Dagegen fand ich in ε 175 (Upsala) die Randnotizen, welche in ε 77 neben Matth. 18 22 26 74 stehen,

Watopaedi und Iwiron die beiden ältesten und besten H^r-Zeugen, die dann bei von Soden als ε 183 und 1131 verwertet sind, entdeckt und wortgerecht verglichen. So ist Lake's fleißige und mühevolle Arbeit doch nur Stückwerk geblieben und eigentlich von neuem zu beginnen. Der Fall enthält eine Mahnung an die Textkritiker, das ihnen am Herzen liegende Gebiet unter gegenseitiger Fühlungnahme zu fördern.

1) Siehe von Soden S. 550.

2) Vorausgesetzt ist, daß die in Jerusalem liegenden Vorlagen auch dort entstanden waren und den palästinensischen Landestext boten, also *Παλαιστιναῖα ἀντίγραφα* darstellten. Ähnlich bezeichnet Hieronymus praef. in Paralip. (ML 28 1393) die Abschriften der in Caesarea Palaestinae hergestellten Septuaginta-Ausgabe als Palaestini codices. Um abzuwechseln, wählt A^c den Ausdruck *Παλαιστιναῖον εὐαγγέλιον*, gleichwie der Schreiber von ε 1005 die *Ῥωμαϊκὰ ἀντίγραφα* von Joh. als das *Ῥωμαϊκὸν εὐαγγέλιον* einführt.

in genau derselben Gestalt und am gleichen Orte wieder, dazu
aber noch eine neue Variantenangabe aus dem *Ἰουδαϊκόν* zu
Matth. 12 40b. Die wichtigste Entdeckung machte ich jedoch
in dem Kloster *τῆς Παναγίας τῆς Εἰκοσιφοινίσσης*, das hoch
auf dem Bunar-Dagh im mazedonischen Sandschack Drama gelegen ist. Denn der in der Bibliothek dieses Klosters als Nr. 124
bezeichnete ntl. Codex δ 30 (s. X) wies am Rande nicht nur die
erwähnten Scholien zu Matth. 16 17 und 26 74 wieder auf, sondern
enthielt auch die bisher unbekannten Varianten des *Ἰουδαϊκόν*
zu Matth. 5 22 7 5 10 16 11 12 11 25 15 5 16 2f 27 65 und bot
außerdem noch textkritische Anmerkungen zu Matth. 2 21 6 13,
welche ganz offensichtlich ebenfalls von dem Verfasser der das
Ἰουδαϊκόν citierenden Scholien herrühren. Zusammengestellt,
ergeben die aufgezählten Stücke folgende Liste:

Matth. 2 21 fin.: *Τὸ ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος· ἐξ Αἰγύπτου ἐκάλεσα τὸν υἱόν μου ἔν τισιν ἀντιγράφοις ἐνταῦθα κεῖται* (δ 30).

Matth. 4 5: *Τὸ Ἰουδαϊκὸν οὐκ ἔχει εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν, ἀλλ' ἐν Ἱερουσαλήμ* (ε 77).

Matth. 5 22: *Τὸ εἰκῆ ἔν τισιν ἀντιγράφοις οὐ κεῖται οὐδὲ ἐν τῷ Ἰουδαϊκῷ* (δ 30).

Matth. 6 13: *Τὸ ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ βασιλεία ἕως τοῦ ἀμὴν ἔν τισιν ἀντιγράφοις οὐ κεῖται* (δ 30).

Matth. 7 5: *Τὸ Ἰουδαϊκὸν ἐνταῦθα οὕτως ἔχει· ἐὰν ἦτε ἐν τῷ κόλπῳ μου καὶ τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς μὴ ποιῆτε, ἐκ τοῦ κόλπου μου ἀπορρίψω ὑμᾶς* (δ 30).

Matth. 10 16: *Τὸ Ἰουδαϊκόν· ὑπὲρ ὄφεις* (δ 30).

Matth. 11 12: *Τὸ Ἰουδαϊκὸν διαρπάζεται ἔχει* (δ 30).

Matth. 11 25: *Τὸ Ἰουδαϊκόν· εὐχαριστῶ σοι* (δ 30).

Matth. 12 40b: *Τὸ Ἰουδαϊκὸν οὐκ ἔχει τρεῖς ἡ[μέρας καὶ τρεῖς νύκτας]* (ε 175)[1].

Matth. 15 5: *Τὸ Ἰουδαϊκόν· κορβᾶν ὃ ὑμεῖς ὠφεληθήσεσθε ἐξ ἡμῶν* (δ 30).

1) Das Scholion ist durch neuerliches Beschneiden der Ränder von
ε 175 verstümmelt worden. In allen Zeugen weist der Text der Randvarianten sehr starke Abkürzungen auf; so werden auch die oben ergänzten
Worte in Abbreviaturen niedergeschrieben oder nur durch *κτλ.* angedeutet
gewesen sein.

Matth. 16 2f: *Τὰ σεσημειωμένα διὰ τοῦ ἀστερίσκου ἐν ἑτέροις οὐκ ἐμφέρεται οὔτε ἐν τῷ Ἰουδαϊκῷ* (δ 30).

Matth. 16 17: *Τὸ Ἰουδαϊκόν· υἱὲ Ἰωάννου* (δ 30 ε 77).

Matth. 18 22: *Τὸ Ἰουδαϊκὸν ἑξῆς ἔχει μετὰ τὸ ἑβδομηκοντάκις ἑπτά· καὶ γὰρ ἐν τοῖς προφήταις μετὰ τὸ χρισθῆναι αὐτοὺς ἐν πνεύματι ἁγίῳ εὑρίσκετο*[1] *ἐν αὐτοῖς λόγος ἁμαρτίας* (ε 77 175).

Matth. 26 74: *Τὸ Ἰουδαϊκόν· καὶ ἠρνήσατο*[2] *καὶ ὤμοσεν καὶ κατηράσατο* (δ 30 ε 77 175 370 371).

Matth. 27 65: *Τὸ Ἰουδαϊκόν· καὶ παρέδωκεν αὐτοῖς ἄνδρας ἐνόπλους, ἵνα καθέζωνται κατ' ἐναντίον τοῦ σπηλαίου καὶ τηρῶσιν αὐτὸν ἡμέρας καὶ νυκτός* (δ 30).

Diese Sammlung bleibt noch hinter dem ehemaligen Umfang des Apparates zurück. Wenn δ 30 von 5 Angaben, die in
ε 77 und 175 zusammen erhalten sind, bereits 3 vermissen läßt,
so darf schon hieraus zurückgeschlossen werden, daß er noch
andere Sätze des ursprünglichen Gesamtbestandes verloren hat.
Aber δ 30 war auch von Haus aus reicher an derartigen Marginalnotizen zum Matthäustext; allein ein Schreiber, der im 13. Jahrhundert die breiten Ränder des Codex mit Auszügen aus einem
Commentare bedeckte[3], hat die Scholien leider öfters fortradiert,

1) E 77 zeigt die banale Verschreibung *εὑρίσκετω*.

2) E 370 und 371 bieten die durch Vermengung mit dem matthäischen Wortlaut *καταθεματίζειν* entstandene Variante *κατηρνήσατο*.

3) Gregory, Textkritik III S. 1145f teilt nach einem Bericht von
Lake, der nach mir *Εἰκοσιφοινίσσης* auch besucht hat, unter Nr. 1424
folgendes über δ 30 mit: „Evv. mit Komm Chrys Apg Kath Apk Paul.
Die breiten Ränder weisen hier und dort kurze Anmerkungen von einer Hand
des 13. Jhdts. Geschrieben durch einen Mönch Saba, der in seiner Unterschrift, Bl. 337 v, sonderbarerweise Apok nicht erwähnt". In diese Beschreibung haben sich Mißverständnisse eingeschlichen. Der hl. Text
und die textkritischen Scholien in δ 30 stammen von erster Hand (s. X).
Ein Schreiber des 13. Jahrhunderts hat sodann die Ränder des von Haus
aus also nicht als Commentar angefertigten Codex mit kürzeren oder
größeren Auszügen aus den verbreitetsten Commentarwerken versehen,
und zwar nicht nur zu den Evv., sondern auch zu AKP. Endlich nennt
ja Sabas in der Unterschrift auch die Apk.: *ἐγράφη τοίνυν ἡ παροῦσα βίβλος τῶν ἁγίων τεσσάρων εὐαγγελίων, τῶν τε πράξεων καὶ τῶν καθολικῶν ἑπτὰ ἐπιστολῶν μετὰ καὶ τῆς ἀποκαλύψεως, ὁμοῦ μὲν οὖν καὶ τῶν δεκατεσσάρων ἐπιστολῶν τοῦ ἁγίου καὶ πανευφήμου καὶ οἰκουμενικοῦ διδασκάλου Παύλου.*

wo sie ihm hinderlich waren. Zu meinem Bedauern habe ich nicht sämtliche Stellen, an denen sich die Rasuren befinden, aufgezeichnet; doch vermag ich wenigstens zu berichten, daß δ 30 solche größeren Scholien früher noch neben Matth. 1 6 und 1 20 f dargeboten hat[1]. Die ausgelöschten Glossen wieder lesbar zu machen, ist eine Aufgabe, die ich künftighin selber noch ausführen zu können hoffe.

2. Auf welchem Wege sind die Bruchstücke des textkritischen Apparates zu Matth. nun in die aufgezählten Handschriften gekommen? Klar ist zunächst, daß ε 77 und 175, die sich in zwei von fünf Fällen decken, gemeinsam von einer Quelle abhängig sind, in der die Liste wohl noch vollständiger als in ihnen zusammen, aber augenscheinlich doch auch nur in Auswahl überliefert war. Da beide Zeugen der Z-Familie I^r angehören, ohne jedoch innerhalb dieser intimer zu einander zu stehen, so liegt es nahe, die gesichtete Vorlage mit dem Archetyp von I^r zu verselbigen. E 370 und 371 weiterhin, in denen die Ἰουδαϊκόν-Lesart von Matth. 26 74 in den heiligen Text eingedrungen ist, sind selbständige Abschriften eines nach dem byzantinischen Kirchentext stark durchcorrigierten Codex, welcher näher dem Muttertexte Z zu auf der nach I^r absteigenden Kette lag. Die offensichlich der Urform Z noch näher stehende Vorlage des Stammcodex von ε 370 und 371 muß die in den Textkörper des letzteren übernommene Variante des Ἰουδαϊκόν noch am Rande aufgewiesen haben, und sie oder ein noch älterer gemeinsamer Vorfahre der in ε 370 f und I^r erhaltenen Ausläufer dieser Z-Linie hat die Ἰουδαϊκόν-Varianten auf die aufgezählten vier Handschriften vererbt.

Das Neue Testament δ 30 sodann, das uns den größten Teil der Liste erhalten hat, ist von einem außergewöhnlich treuen Schreiber hergestellt worden, wie oben S. 14 erwähnt, vielleicht von dem bekannten nach Süditalien gekommenen Mönch Sabas. Sein Respect vor dem Tatbestand in seiner Vorlage ging so weit, daß er, obwohl die einzelnen Evangelien in der herrschenden Reihenfolge anordnend, dennoch unter Matth. mechanisch das vorgefundene Schlußwort τέλος ἑκατέρων ἀμήν[2] copierte. So

1) Sodann fehlt in δ 30 durch Ausfall eines Blattes Matth. 1 23—2 16.

2) Die Vorlage von δ 30 bestand also aus zwei Bänden, von denen der eine Joh. Matth. umfaßte. Auch der Commentar A 214 mit der Reihenfolge Joh. Matth. Luk. Mark. enthält einen mit Resten aus Z durchsetzten besseren Text. Doch erhellt aus dem Wortlaut der Z-Unterschriften, daß die Ausgabe Z die gewöhnliche Ordnung aufwies.

übernahm er auch in ungewöhnlich reichem Maße grammatische und orthographische Archaismen, ferner eine Reihe von Randvermerken, die wegen ihrer völlig andersartigen Einführung streng von dem oben zusammengestellten Apparat zu sondern sind und mit Ausnahme der Glossen zu Matth. 27 9 28 16 denn auch lediglich eine der beiden Lesarten betreffen, die bei gelegentlichen Correcturen des Vorgängers von δ 30 nach der griechischen Vulgata zusammengekommen waren[1]. Daß dieser pedantische Abschreiber auch die das Ἰουδαϊκόν citierenden Scholien aus seiner unmittelbaren Vorlage herübergenommen hat, darf um so eher angenommen werden, als er sein Exemplar von vornherein für die größeren Marginalien eingerichtet hat, indem er am oberen und unteren Blattende einen Rand von 8,5 cm, an der Außenseite einen solchen von 10,4 cm Breite frei ließ.

Der Codex δ 30 ist nun das älteste und textlich unverdorbenste Glied der kleinen Familie Φ^a, die auf einen ausgezeichneten, blutreinen Nachkommen von Z zurückgeht, der jedoch die Z-Subscriptionen gleich so vielen ganz sicheren Zeugen der Ausgabe Z schon verloren hatte, während andere Vertreter der Φ-Gruppen sie noch durchgerettet haben. Zwischen der in I^r und ε 370 f mündenden Z-Linie und der Form von Φ^a besteht gar kein näheres Verwandtschaftsverhältnis. Wir treffen also den fraglichen Apparat in den älteren Gliedern zweier Reihen an, die beide ganz selbständig von der gemeinschaftlichen Basis Ur-Z ausgegangen sind. Dürfen wir ihn nun ebenso wie die in Z-Zeugen mannigfacher Mischung hier und da noch auftretenden Zion-Unterschriften als ein vom Muttertext Z überkommenes

1) Es handelt sich um folgende Anmerkungen: Matth. 8 13 ἐν ἄλλοις· καὶ ὑποστρέψας ὁ ἑκατόνταρχος — ὑγιαίνοντα, 10 4 ἐν ἄλλοις· ὁ καὶ παραδοὺς αὐτόν, 10 19 ἐν ἄλλοις· παραδίδωσιν, 10 23 ἐν ἄλλοις· ὅταν ἐκ ταύτης διώκωσιν ὑμᾶς, 11 17 οὐκ ἐκλαύσατε, 19 17 τί με ἐπερωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ εἰς ὁ ἀγαθός, 23 8 μηδένα καλέσητε, 27 9 ἠτιμώσαντο, 28 16 εἰς τὸ Θαβώρ, Mark. 2 17 προσθές· εἰς μετάνοιαν, 8 22 Βηθανίαν, 10 52 παρ' ἄλλοις· ἀνάβλεψον, 12 41 παρ' ἄλλοις· καὶ ἑστώς, Luk. 8 15 προσθές· ὁ ἔχων ὦτα κτλ., Joh. 7 30 οὔπω. Derartige durch Correcturen der Vorlagen entstandene Randnoten sind in den Handschriften sehr häufig.

Ausstattungsstück einschätzen? Nur in der Überzeugung, daß diese Frage zu bejahen sei, hat unsere Arbeit mit der Festlegung der Evangelienausgabe Z begonnen. Folgende Erwägungen sind dabei für uns die bestimmenden gewesen. Zeigen sich in zwei Größen, deren Verwandtschaft lediglich durch dieselbe Abstammung ihrer Ahnen vermittelt ist, auffallende Gemeinsamkeiten, so ist es nach aller Erfahrung das gewiesene, die beiderseitig mitgeführten Züge als ein Erbgut vom Archetyp her zu betrachten. Durch den Befund in den, von einem textlich vor I^r liegenden Codex abstammenden, Handschriften ε 370 371 hat ja auch der Rückschluß, den I^r-Zeugen ε 77 und 175 seien die Scholien geradlinig vom Ausgangscodex für I^r überliefert worden, volle Bestätigung gefunden. Die Art ihrer Formulierung macht sodann zweitens durchaus den Eindruck, daß die Anmerkungen nicht als private Glossen gedacht, sondern zur Verbreitung mit Hilfe einer Textausgabe bestimmt waren. Mit I^r kann aber diese Ausgabe nicht gleichgesetzt werden, da I^r den Apparat nur bruchstückweise übernommen hatte, und sich überdies schon in seiner Vorfahrenreihe eine sichere Spur der Scholien zeigt. Ebensowenig kommt Φ^a als die Urstätte der Sammlung in Frage, da die unter diesem Siglum bei von Soden S. 1109 ff vereinigten Codices δ 30 (s. X) ε 167 (s. XI) 413 (a. 1322) und die beiden Athoniten 1444 1454 (s. XIV) keine absichtliche Edition, sondern nur eine im Verlauf von fünf Jahrhunderten zusammengekommene Handschriftenfamilie darstellen, von welcher δ 30 in Süditalien copiert ist, wogegen der bis zum Jahre 1437 in der Krimgegend benützte ε 167, ε 1444 im russischen Athoskloster Panteleïmon und ε 1454 in dem von jeher mit dieser Stiftung im engen Verkehr stehenden Kinowion Dionysiu Abschriften fortzupflanzen scheinen, die nach Südrußland importiert waren. Als die vorsätzliche Ausgabe, für die der Apparat zusammengestellt sein konnte, tritt nur der Schnittpunkt der beiden in Φ^a und I^r mündenden Linien, also Z selber, in Sicht.

Drittens: dem Verfasser der Scholien lag es an, den Matthäustext, der als Übersetzung des für die Juden in hebräischer Sprache verfaßten Originals galt, mit aufklärenden Lesarten aus diesem Ἰουδαϊκόν[1] und aus anderen griechischen Zeugen zu be-

1) Zu τὸ Ἰουδαϊκόν neben einer Matth.-Stelle ist εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον zu ergänzen; vgl. τὸ Ῥωμαϊκὸν εὐαγγέλιον sc. κατὰ Ἰωάννην

gleiten, wobei ihm die hexaplarischen Handschriften der Septuaginta als Vorbild vor Augen standen, die ebenso am Rande sporadisch die Lesung des Ἑβραϊκόν und griechische Varianten zur Kenntnis brachten. Das hiermit bekundete gelehrte Interesse war auch dem Herausgeber von Z eigen, der laut der Subscriptionen Alter, sorgfältige Anfertigung und Überlieferungsboden der Vorlagen bestimmend sein ließ, Umfang und Einteilung der Schriften anmerkte und, wie schon erwähnt, zugleich höchst wahrscheinlich die Einrichtung erfunden hat, Seite für Seite mit einer die Parallelen sofort zur Hand gebenden Harmonie der eusebianischen Sectionen zu versehen. Viertens wird durch die Überlieferung in den verschiedensten Gruppen und Einzelzeugen von Z über jeden Zweifel erhoben, daß die in dem Scholion zu Matth. 16 2 f angedeutete Kennzeichnung durch den Asteriscus bereits zur Urgestalt von Z gehörte. Man empfängt auch den Eindruck, daß der Verfasser der Notiz mit dem Urheber der Sternchen identisch gewesen ist. Jedenfalls begegnet er sich mit diesem in dem falschen Verständnis des Asteriscus als eines in Frage stellenden und ablehnenden Zeichens, für das richtigerweise der Obelos zu wählen gewesen wäre, wogegen der Asteriscus im Gegenteil sonst immer die Aufgabe hatte, zu billigen und zu empfehlen[1]. Nicht minder ist fünftens der Wortlaut, auf den die Vermerke zu Matth. 5 22 6 13 16 2 f angelegt sind, der ursprüngliche von Z; nur wenige Zeugen haben später unter dem Einfluß des Scholions und anderer Texte Matth. 16 2 f ausgeschieden. Sogar die Darbietungsart der Ἰουδαϊκόν-Lesung zu Matth. 10 16, ὑπὲρ ὄφεις ohne Artikel, scheint durch den für Z typischen Text ὡσεὶ ὄφεις statt ὡς οἱ ὄφεις (s. oben S. 8) mitbestimmt zu sein. Sechstens waren auch die größeren Textabschnitte in den Scholien gleich der Z-Ausgabe stichometrisch abgesetzt; das läßt sich aus den Punkten erschließen, die δ 30 n der Randnote zu Matth. 27 65 hinter ἐνόπλους und σπηλαίου festgehalten hat. Dementsprechend weisen die noch ganz in Majuskeln geschriebenen Anmerkungen in ε 77, aber sogar auch

in ε 1005 (s. oben S. 13). Der kurze Ausdruck ist der üblicheren Bezeichnung τὸ Ἑβραϊκόν für den hebräischen Grundtext nachgebildet.

1) Auf diese auffallende Verwendung des Asteriscus als Tilgungszeichen im Z-Codex ε 18 hat schon von Gebhardt TU I 4 (1883) S. XXIII aufmerksam gemacht.

die schon in Minuskelschrift übertragenen Scholien von δ 30 und ε 175 noch eine Reihe von alten Uncialformen auf[1].

Die Zugehörigkeit des Apparates zu den Z-Texten kann man zu guter Letzt auch darin veranschaulicht finden, daß in der syrischen Heimat der letzteren die textkritische Anmerkung zu Matth. 6 13 von Petrus von Laodicea in folgender Gestalt seiner Erklärung des Matthäusevangeliums einverleibt worden ist: *τὸ δὲ ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ βασιλεία καὶ ἡ δύναμις ἔν τισιν οὐ κεῖται μέχρι τοῦ ἀμήν*[2]. Dagegen vermag der Hinweis auf die immerhin spärliche Bezeugung der Scholien in den noch erhaltenen Z-Vertretern unsere Annahme keineswegs zu erschüttern. Zunächst ist es ja gar nicht ausgemacht, daß die Überbleibsel des Apparates sich auf die aufgezählten Z-Zeugen beschränken. Wohl sind jetzt die evangelischen Handschriften in Massen angesehen worden, und ich selber habe in jahrelanger Mitarbeit an dem Werke von Soden's den größten Teil des Gesamtbestandes in den Bibliotheken des Ostens und Westens in die Hände bekommen. Allein die Prüfungen erstreckten sich bei der gewaltigen Fülle des Materials nur in den allerseltensten Fällen auf Blatt für Blatt; da es sich vor allem um den Textcharakter handelte, wurde von einer systematischen Untersuchung der Codices auf Scholien und Randvarianten abgesehen[3]. Unter diesen Umständen darf man nicht behaupten, daß der Apparat nur in den genannten fünf Z-Handschriften Spuren hinterlassen hat. Es steht umgekehrt zu hoffen, daß eine besonders auf die gerade neben Matth. häufigen Marginalien gerichtete Durchforschung der Z-Nachkommen weitere und neue Stücke der Liste an das Licht fördern wird. Lehrreich sind folgende Beispiele. Als ich das textliche Verhältnis von ε 77 (Iʳ) und ε 370 f festgestellt hatte, geriet ich auf die Vermutung, die Scholien möchten von dem gemeinsamen Vorgänger auf diese Gabelzweige

1) E 175 schreibt beispielsweise im Vermerk zu Matth. 18 22 *λόγος* noch in der Form $\overset{\Gamma}{\rtimes}$, δ 30 in der Variante zu Matth. 27 65 *H* statt *η*, *Θ* für *ϑ*, *Λ* für *λ*, M für *μ*.

2) Vgl. Heinrici, Des Petrus von Laodicea Erklärung des Matthäusevangeliums 1908 (Beiträge zur Geschichte u. Erklärung des NT V) S. 63.

3) So vermag ich beispielsweise nicht dafür einzustehen, daß die übrigen guten *Φ*a-Vertreter ε 1444 1453, die ich auf dem Athos fand und verglich, mit δ 30 nicht noch zum Teil wenigstens die Scholien gemein haben.

derselben Z-Linie vererbt sein. Dann mußten die in ε 77 überlieferten Stücke aber auch schon im Stammcodex von Iʳ gestanden haben, was wieder zu der Erwartung führte, daß sich auch in anderen Iʳ-Gliedern Reste der Randausstattung erhalten hätten. Ich suchte darauf drei mir noch erreichbare Iʳ-Handschriften eigens auf diese Beigaben durch und fand so die *Ἰουδαϊκόν*-Varianten in dem Upsalenser ε 175, in einem Codex also, der schon früher von verschiedenen Seiten, auch für von Soden, beschrieben und verglichen war, ohne daß man die Scholien bemerkt hatte. Aber sogar die zahlreicheren und größeren Scholien in δ 30 sind von einem so erfahrenen Kenner der Evangelienhandschriften wie Lake, der, wie schon gesagt, nach mir *Εἰκοσιφοινίσσης* besucht und dort δ 30 geprüft und zum Teil photographiert hat, wohl unter dem Eindrucke einiger von den oben S. 25 Anm. 1 mitgeteilten belanglosen Randvarianten nicht weiter beachtet und gelesen worden; ich weiß es aus seinem eigenen Munde, daß ihm die *Ἰουδαϊκόν*-Varianten völlig entgangen sind.

Hauptsächlich muß aber auf die außerordentlichen Erhaltungsschwierigkeiten der Scholien hingewiesen werden. In Abschriften, die für den Gottesdienst bestimmt waren, werden sie von Anfang an als überflüssig und störend ausgelassen worden sein, wodurch zugleich die ganze Nachkommenschaft solcher einflußreichen Exemplare um die Beigabe gebracht wurde. Ferner war gerade das Matth.-Evangelium als das erste und am häufigsten gelesene am stärksten und fortgesetzt den Abänderungen nach dem byzantinischen Haupttexte ausgesetzt, so daß sehr viele Handschriften, die in den übrigen Evangelien noch guten Z-Text enthalten, in Matth. völlig zur Recepta geworden sind: dem Bestreben, die Texte dem Aussehen der verbreitetsten Evangelienbücher anzugleichen, mußten aber auch gewöhnlich die Randvarianten zum Opfer fallen. Dazu kam, daß der Mißkredit, in den die hebräischen Grundtexte des Alten Testamentes als verfälscht schließlich allgemein geraten waren, leicht auch auf den hebräischen Matth. übergriff, und zwar um so eher, als nach Epiphanius haer. 29 9 nur die häretische Gruppe der Nazoräer die matthäische Originalschrift noch überliefert hatte. So konnten denn viele Abschreiber und Besitzer es geradezu für ein verdienstvolles Unternehmen halten, den das *Ἰουδαϊκόν* gegen die kirchliche Version aus-

spielenden Apparat in ihrem Exemplare und damit in dessen Descendenten auszulöschen. Zu vergleichen ist die rasche Ausscheidung der Randliste in den I^r-Copien. Sehr zu beachten ist weiterhin, daß die auf uns gekommenen Z-Zeugen nur zum kleinsten Teile freie Nachkommen der älteren Abschriften sind. Die große Masse stammt vielmehr von späteren Neuauflagen ab, deren Herausgeber dann auch das Beiwerk nach ihrem Geschmacke einrichteten und die Marginalien, die sich vielleicht bis zu der erkorenen Musterhandschrift noch hindurchgerettet hatten, als unnötig oder gar schädlich ausmerzen konnten. Dagegen ist es höchst bezeichnend: der Herausgeber von I^r, der aus Achtung vor der erwählten Vorlage oder aus antiquarischem oder wirklich gelehrtem Interesse die alten Zion-Unterschriften beibehalten und eine auf die Textvorlagen des Apollinaris (von Laodicea) sowie die apostolischen Constitutionen hinweisende textkritische Bemerkung zu Joh. 7 $_{53}$—8 $_{11}$ aufgenommen hatte, die Schreiberreihe ferner, die bis auf δ 30 so getreulich die archaistischen Wortformen und orthographischen Eigenheiten von Z weitergeleitet hatte[1], sie haben uns auch die Randscholien ihrer Vorlagen weitergegeben. Ja, um die Erhaltung der Ἰουδαϊκόν-Lesungen in δ 30 I^r 370 f und ihren Vorgängern zu erklären, wird auch daran zu erinnern sein, daß diese Handschriften ihr Leben unter solchen Griechen geführt haben, die nacheinander die syrischen und lateinischen Versionen zu beachten gelernt hatten[2] und so dem griechischen Wortlaute unbefangener gegenüberstanden. Nimmt man endlich noch hinzu, daß der Übergang von der Majuskel zur Minuskel, der naturgemäß bald eine Bevorzugung der Vorlagen mit der neuen Schriftart mit sich brachte, eine einseitige Auslese der fortzupflanzenden Z-Abschriften verschuldete, so wird man nach allen diesen Darlegungen die Spärlichkeit der bis jetzt bekannten Z-Linien, in denen die Scholien sichtbar werden, nicht mehr gegen die ursprüngliche Zugehörigkeit des Apparates zur Ausgabe Z entscheiden lassen wollen. Begründet ist vielmehr die Hoffnung, daß bei einer aufmerksamen Durchsuchung auch in noch anderen Zweigen der Z-Überlieferung Bruchstücke der Randliste zu finden sein werden.

1) Auch der Matth.-Text von δ 30 ist vorzüglich Z geblieben.
2) Vgl. oben S. 16 ff und 13.

Neben dem I^r-Zeugen ε 1083 und den Φ^a-Codices ε 1444 1453 empfehle ich besonders die bei von Soden S. 1188 ff behandelten unmittelbaren Zeugen von Z der Beachtung.

3. Es erübrigt noch, die Frage zu streifen, ob der Verfasser der Scholien deren Inhalt selbständig erarbeitet oder aus einer vermittelnden Quelle bezogen hat. An und für sich würde es gut zu dem Bilde des gelehrt interessierten, wohl in Antiochien einheimischen, jedenfalls aber nach Jerusalem gepilgerten Herausgebers von Z stimmen, wenn er seinem Texte nicht nur Varianten aus anderen griechischen Handschriften, sondern auch aus dem aramäischen, für das Original gehaltenen Matth. beigegeben hätte, der noch in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts sowohl bei den Nazaräern im cölesyrischen Beröa wie in der Bibliothek des palästinensischen Cäsarea vorhanden war[1]. Bei dieser Erklärung bliebe aber doch ganz unverständlich, warum sich die Anführung der griechischen Abweichungen in Z lediglich auf das Matth.-Evangelium beschränkt hat. Sodann springt es bei der Durchsicht des Apparates sofort ins Auge, daß für die Auswahl der im Vordergrunde stehenden Ἰουδαϊκόν-Lesarten fast stets nicht der Widerstreit der handschriftlichen Überlieferungen, sondern ausgesprochen exegetische Nöte und Liebhabereien maßgebend gewesen sind. Diese ausschließliche Berücksichtigung des ersten Evangeliums und die unbedingte Vorherrschaft des exegetischen Gesichtspunktes legen doch die Vermutung näher, daß es sich um Auszüge aus einem verloren gegangenen Commentar zu Matth. handelt, die der Herausgeber von Z für seine Zwecke in eine kurze Form gebracht hat. Im dritten Abschnitt werden wir die auf diese Lösung dringenden Verdachtsgründe erweitern und den Nachweis führen können, daß der Apparat aus der Matthäus-Auslegung des Apollinaris von Laodicea zusammengestellt ist.

1) Vgl. Epiphanius haer. 29 $_{7\,9}$; Hieronymus de vir. ill. 3, dial. adv. Pelag. III $_2$.

Zweiter Abschnitt.

Zusammenstellung der auf die judenchristlichen Evangelien bezüglichen Angaben.

Da in den folgenden Untersuchungen dieselben Zeugnisse häufig an verschiedenen Stellen zur Verwertung kommen, empfiehlt es sich, sie zunächst für sich in zeitlicher Folge aufzuzählen, um sie späterhin jeweils nur mit ihrer Stücknummer aufzurufen.

Mehrere nicht in die Sammlung gehörende Nachrichten sind in der dritten und vierten Unterabteilung des sechsten Abschnittes behandelt. Sind unsere Ergebnisse richtig, so werden künftighin auch die Citate Nr. 18 29 30 = 32 38 nicht mehr unter den Resten judenchristlicher Evangelienschriften zu buchen sein. Zu Beginn des siebenten Abschnittes findet sich eine zusammenfassende Übersicht über die Zugehörigkeit der einzelnen Fragmente.

I. Papias.

Nr. 1. *Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο, ἡρμήνευσεν δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος* (bei Euseb h. e. III 39$_{16}$).

II. Irenaeus.

Nr. 2. Adv. haer. I 26$_{2}$: Solo autem eo quod est secundum Matthaeum evangelio utuntur (sc. Ebionaei) et apostolum Paulum recusant, apostatam eum legis dicentes.

Adv. haer. III. 11$_{7}$: Ebionaei etenim eo evangelio quod est secundum Matthaeum solo utentes ex illo ipso convincuntur non recte praesumentes de domino.

III. Klemens von Alexandrien.

Nr. 3. Strom. II 9$_{45}$: *Ἡι κἂν τῷ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίῳ »ὁ θαυμάσας βασιλεύσει, γέγραπται, καὶ ὁ βασιλεύσας ἀναπαήσεται«.*

Nr. 3^{a}. Strom. V 14$_{96}$: *Ἴσον γὰρ τούτοις ἐκεῖνα δύναται· »οὐ παύσεται ὁ ζητῶν, ἕως ἂν εὕρῃ· εὑρὼν δὲ θαμβηθήσεται, θαμβηθεὶς δὲ βασιλεύσει, βασιλεύσας δὲ ἐπαναπαήσεται«.*

IV. Die Spruchsammlung von Oxyrhynchus[1].

Nr. 3^{b}. *[Λέγει Ἰησοῦς·] »μὴ παυσάσθω ὁ ζη[τῶν ἕως ἂν] εὕρῃ καὶ ὅταν εὕρῃ [θαμβηθήσεται καὶ θαμ]βηθεὶς βασιλεύσει κα[ὶ βασιλεύσας ἐπαναπα]ήσεται«.*

V. Origenes.

Nr. 4. In Joh. tom. II 12: *Ἐὰν δὲ προσιῆταί τις τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον, ἔνθα αὐτὸς ὁ σωτήρ φησιν· »ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν μου καὶ ἀπήνεγκέ με εἰς τὸ ὄρος τὸ μέγα Θαβώρ«, ἐπαπορήσει, πῶς μήτηρ Χριστοῦ τὸ διὰ τοῦ λόγου γεγενημένον πνεῦμα ἅγιον εἶναι δύναται. ταῦτα δὲ καὶ τούτῳ οὐ χαλεπὸν ἑρμηνεῦσαι.*

Nr. 5. In Jer. hom. XV 4: *Εἰ δέ τις παραδέχεται τὸ »ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου τὸ ἅγιον πνεῦμα καὶ ἀνήνεγκέ με εἰς τὸ ὄρος τὸ μέγα τὸ Θαβώρ« καὶ τὰ ἑξῆς, δύναται αὐτοῦ ἰδεῖν τὴν μητέρα.*

VI. Die Stichometrie bei Nikephorus[2].

Nr. 6. *Καὶ ὅσαι τῆς νέας ἀντιλέγονται· — — — δ' Εὐαγγέλιον κατὰ Ἑβραίους στίχων βσ'.*

VII. Eusebius.

Nr. 7. H. e. III 25$_{5}$: *Ἤδη δ' ἐν τούτοις* (sc. *τοῖς ἀντιλεγομένοις*) *τινὲς καὶ τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον κατέλεξαν, ᾧ μάλιστα Ἑβραίων οἱ τὸν Χριστὸν παραδεξάμενοι χαίρουσιν.*

Nr. 8. H. e. III 27$_{4}$: *Οὗτοι* (sc. *οἱ ἄλλοι Ἐβιωναῖοι*) *δὲ τοῦ μὲν ἀποστόλου πάμπαν τὰς ἐπιστολὰς ἀρνητέας ἡγοῦντο εἶναι δεῖν, ἀποστάτην ἀποκαλοῦντες αὐτὸν τοῦ νόμου, εὐαγγελίῳ δὲ μόνῳ τῷ καθ' Ἑβραίους λεγομένῳ χρώμενοι τῶν λοιπῶν σμικρὸν ἐποιοῦντο λόγον.*

Nr. 9. H. e. III 39$_{17}$: *Ἐκτέθειται* (sc. *ὁ Παπίας*) *δὲ καὶ ἄλλην ἱστορίαν περὶ γυναικὸς ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίαις διαβληθείσης ἐπὶ τοῦ κυρίου, ἣν τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον περιέχει.*

Nr. 10. H. e. IV 22$_{8}$: *Ἔκ τε τοῦ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίου καὶ τοῦ Συριακοῦ καὶ ἰδίως ἐκ τῆς Ἑβραΐδος διαλέκτου τινὰ*

1) Grenfell und Hunt, New sayings of Jesus[2] 1904.

2) Nicephori opusc. hist. ed. de Boor 1880, S. 134.

τίθησιν (sc. ὁ Ἡγήσιππος), ἐμφαίνων ἐξ Ἑβραίων ἑαυτὸν πεπιστευκέναι, καὶ ἄλλα δὲ ὡσὰν ἐξ Ἰουδαϊκῆς ἀγράφου παραδόσεως μνημονεύει.

Nr. 11. Theoph., zu Matth. 25 14 ff[1]: Ἐπεὶ δὲ τὸ εἰς ἡμᾶς ἧκον Ἑβραϊκοῖς χαρακτῆρσιν εὐαγγέλιον τὴν ἀπειλὴν οὐ κατὰ τοῦ ἀποκρύψαντος ἐπῆγεν, ἀλλὰ κατὰ τοῦ ἀσώτως ἐζηκότος — τρεῖς γὰρ δούλους περιεῖχε, τὸν μὲν καταφαγόντα τὴν ὕπαρξιν τοῦ δεσπότου μετὰ πορνῶν καὶ αὐλητρίδων, τὸν δὲ πολλαπλασιάσαντα τὴν ἐργασίαν, τὸν δὲ κατακρύψαντα τὸ τάλαντον· εἶτα τὸν μὲν ἀποδεχθῆναι, τὸν δὲ μεμφθῆναι μόνον, τὸν δὲ συγκλεισθῆναι δεσμωτηρίῳ — ἐφίστημι, μήποτε κατὰ τὸν Ματθαῖον μετὰ τὴν συμπλήρωσιν τοῦ λόγου τοῦ κατὰ τοῦ μηδὲν ἐργασαμένου ἡ ἑξῆς ἐπιλεγομένη ἀπειλὴ οὐ περὶ αὐτοῦ, ἀλλὰ περὶ τοῦ προτέρου κατ' ἐπανάληψιν λέλεκται τοῦ ἐσθίοντος καὶ πίνοντος μετὰ τῶν μεθυόντων.

Nr. 12. Theoph. syr. IV 12, zu Matth. 10 34-36: Er lehrte aber die Ursache der Seelenspaltung, die in den Häusern geschehen würde, wie wir irgendwo in dem Evangelium gefunden haben, das unter den Juden in hebräischer Sprache ist, in dem es heißt: »Ich wähle mir die guten aus, die mir mein Vater im Himmel gegeben hat«.

VIII. Epiphanius.

A. Über den hebräischen Urmatthäus der Nazoräer.

Nr. 13. Haer. 29 9: Ἔχουσι δὲ τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον πληρέστατον Ἑβραϊστί. παρ' αὐτοῖς γὰρ σαφῶς τοῦτο, καθὼς ἐξ ἀρχῆς ἐγράφη, Ἑβραϊκοῖς γράμμασιν ἔτι σῴζεται. οὐκ οἶδα δέ, εἰ καὶ τὰς γενεαλογίας τὰς ἀπὸ τοῦ Ἀβραὰμ ἄχρι Χριστοῦ περιεῖλον.

B. Über das Sonderevangelium der Ebionäer.

Nr. 14. Haer. 30 3: Καὶ δέχονται μὲν καὶ αὐτοὶ τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον. τούτῳ γὰρ καὶ αὐτοὶ ὡς καὶ οἱ κατὰ Κήρινθον καὶ Μήρινθον χρῶνται μόνῳ. καλοῦσι δὲ αὐτὸ κατὰ Ἑβραίους, ὡς τὰ ἀληθῆ ἐστιν εἰπεῖν, ὅτι Ματθαῖος μόνος Ἑβραϊστὶ καὶ

1) Mai, Nova patrum bibl. IV 1 S. 155.

Ἑβραϊκοῖς γράμμασιν ἐν τῇ καινῇ διαθήκῃ ἐποιήσατο τὴν τοῦ εὐαγγελίου ἔκθεσίν τε καὶ κήρυγμα.

Nr. 15. Haer. 30 13: Ἡ δὲ ἀρχὴ τοῦ παρ' αὐτοῖς εὐαγγελίου ἔχει ὅτι »Ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρῴδου τοῦ βασιλέως τῆς Ἰουδαίας ἦλθεν Ἰωάννης βαπτίζων βάπτισμα μετανοίας ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ, ὃς ἐλέγετο εἶναι ἐκ γένους Ἀαρὼν τοῦ ἱερέως, παῖς Ζαχαρίου καὶ Ἐλισάβετ, καὶ ἐξήρχοντο πρὸς αὐτὸν πάντες«.

Haer. 30 14 frei wiederholt: Παρακόψαντες γὰρ τὰς παρὰ τῷ Ματθαίῳ γενεαλογίας ἄρχονται τὴν ἀρχὴν ποιεῖσθαι, ὡς προείπομεν, λέγοντες ὅτι »ἐγένετο, φησίν, ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρῴδου βασιλέως τῆς Ἰουδαίας ἐπὶ ἀρχιερέως Καϊάφα, ἦλθέ τις Ἰωάννης ὀνόματι βαπτίζων βάπτισμα μετανοίας ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ« καὶ τὰ ἑξῆς.

Nr. 16. Haer. 30 13: Ἐν τῷ γοῦν παρ' αὐτοῖς εὐαγγελίῳ, κατὰ Ματθαῖον ὀνομαζομένῳ, οὐχ ὅλῳ δὲ [καὶ] πληρεστάτῳ, ἀλλὰ νενοθευμένῳ καὶ ἠκρωτηριασμένῳ — Ἑβραϊκὸν δὲ τοῦτο καλοῦσιν — ἐμφέρεται ὅτι »Ἐγένετό τις ἀνὴρ ὀνόματι Ἰησοῦς, καὶ αὐτὸς ὡς ἐτῶν τριάκοντα, ὃς ἐξελέξατο ἡμᾶς. καὶ ἐλθὼν εἰς Καφαρναοὺμ εἰσῆλθεν εἰς τὴν οἰκίαν Σίμωνος τοῦ ἐπικληθέντος Πέτρου καὶ ἀνοίξας τὸ στόμα αὐτοῦ εἶπε· παρερχόμενος παρὰ τὴν λίμνην Τιβεριάδος ἐξελεξάμην Ἰωάννην καὶ Ἰάκωβον, υἱοὺς Ζεβεδαίου, καὶ Σίμωνα καὶ Ἀνδρέαν καὶ Θαδδαῖον καὶ Σίμωνα τὸν ζηλωτὴν καὶ Ἰούδαν τὸν Ἰσκαριώτην, **καὶ σὲ τὸν Ματθαῖον καθεζόμενον ἐπὶ τοῦ τελωνίου ἐκάλεσα καὶ ἠκολούθησάς μοι.** ὑμᾶς οὖν βούλομαι εἶναι δεκαδύο ἀποστόλους εἰς μαρτύριον τοῦ Ἰσραήλ. Καὶ ἐγένετο Ἰωάννης βαπτίζων, καὶ ἐξῆλθον πρὸς αὐτὸν Φαρισαῖοι καὶ ἐβαπτίσθησαν καὶ πᾶσα Ἱεροσόλυμα. καὶ εἶχεν ὁ Ἰωάννης ἔνδυμα ἀπὸ τριχῶν καμήλου καὶ ζώνην δερματίνην περὶ τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ, καὶ τὸ βρῶμα αὐτοῦ, φησί, μέλι ἄγριον, οὗ ἡ γεῦσις ἦν τοῦ μάννα, ὡς ἐγκρὶς ἐν ἐλαίῳ«.

Nr. 17. Haer. 30 13, angeschlossen an Nr. 15: Καὶ μετὰ τὸ εἰπεῖν πολλὰ ἐπιφέρει ὅτι »Τοῦ λαοῦ βαπτισθέντος ἦλθε καὶ Ἰησοῦς καὶ ἐβαπτίσθη ὑπὸ τοῦ Ἰωάννου. καὶ ὡς ἀνῆλθεν ἀπὸ τοῦ ὕδατος, ἠνοίγησαν οἱ οὐρανοί, καὶ εἶδεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐν εἴδει περιστερᾶς κατελθούσης καὶ εἰσελθούσης εἰς αὐτόν. καὶ φωνὴ ἐγένετο

ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λέγουσα· σύ μου εἶ ὁ υἱὸς ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ ηὐδόκησα. καὶ πάλιν· ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε. καὶ εὐθὺς περιέλαμψε τὸν τόπον φῶς μέγα. ὃν (l. ὃ) ἰδών, φησίν, ὁ Ἰωάννης λέγει αὐτῷ· σὺ τίς εἶ, κύριε; καὶ πάλιν φωνὴ ἐξ οὐρανοῦ πρὸς αὐτόν· οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐφ' ὃν ηὐδόκησα. καὶ τότε, φησίν, ὁ Ἰωάννης προσπεσὼν αὐτῷ ἔλεγε· δέομαί σου, κύριε, σύ με βάπτισον. ὁ δὲ ἐκώλυσεν αὐτὸν λέγων· ἄφες, ὅτι οὕτως ἐστὶ πρέπον πληρωθῆναι πάντα«.

Nr. 18. Haer. 30 16: *Φάσκουσιν . . . αὐτὸν* (sc. *τὸν Χριστόν*) *. . . ἐλθόντα καὶ ὑφηγησάμενον, ὡς τὸ παρ' αὐτοῖς εὐαγγέλιον καλούμενον περιέχει, ὅτι ἦλθεν καταλῦσαι τὰς θυσίας, καί· »ἐὰν μὴ παύσησθε τοῦ θύειν, οὐ παύσεται ἀφ' ὑμῶν ἡ ὀργή«.*

Nr. 19. Haer. 30 22: *Αὐτοὶ δὲ ἀφανίσαντες ἀφ' ἑαυτῶν τὴν τῆς ἀληθείας ἀκολουθίαν ἤλλαξαν τὸ ῥητόν . . . καὶ ἐποίησαν τοὺς μαθητὰς μὲν λέγοντας· »ποῦ θέλεις ἑτοιμάσωμέν σοι τὸ πάσχα φαγεῖν;« καὶ αὐτὸν δῆθεν λέγοντα· »μὴ ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα κρέας τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν;«*

Nr. 20. Haer. 46 1: *Λέγεται δὲ τὸ διὰ τεσσάρων εὐαγγέλιον ὑπ' αὐτοῦ* (sc. *τοῦ Τατιανοῦ*) *γεγενῆσθαι, ὅπερ κατὰ Ἑβραίους τινὲς καλοῦσιν.*

IX. Hieronymus.

Nr. 21. Comm. in Eph. zu 5 4: Ut in Hebraico quoque evangelio legimus dominum ad discipulos loquentem: »et numquam, inquit, laeti sitis, nisi cum fratrem vestrum videritis in caritate«.

Nr. 22. Comm. in Mich. zu 7 6: Qui . . . crediderit evangelio, quod secundum Hebraeos editum nuper transtulimus, in quo ex persona salvatoris dicitur: »modo tulit me mater mea, sanctus spiritus, in uno capillorum meorum«, non dubitabit dicere sermonem dei ortum esse de spiritu.

Nr. 23. De vir. ill. 2: Evangelium quoque, quod appellatur secundum Hebraeos et a me nuper in Graecum sermonem Latinumque translatum est, quo et Origenes saepe utitur, post resurrectionem salvatoris refert: »dominus autem cum dedisset sindonem servo sacerdotis, ivit ad Jacobum et apparuit ei; juraverat enim Jacobus se non comesturum panem ab illa hora, qua biberat calicem dominus[1], donec videret eum resurgentem a dormientibus«. rursusque post paululum: »adferte, ait dominus, mensam et panem«. statimque additur: »tulit panem et benedixit et fregit et dedit Jacobo Justo et dixit ei: frater mi, comede panem tuum, quia resurrexit filius hominis a dormientibus«.

Nr. 24. De vir. ill. 3: Porro ipsum Hebraicum (sc. evangelium secundum Matthaeum) habetur usque hodie in Caesariensi bibliotheca, quam Pamphilus martyr studiosissime confecit. mihi quoque a Nazaraeis, qui in Beroea urbe Syriae hoc volumine utuntur, describendi facultas fuit.

Nr. 25. De vir. ill. 16: Ignatius . . . scripsit . . . ad Polycarpum, . . . in qua et de evangelio, quod nuper a me translatum est, super persona Christi ponit testimonium dicens: »ego vero et post resurrectionem in carne eum vidi et credo quia sit. et quando venit ad Petrum et ad eos, qui cum Petro erant, dixit eis: ecce palpate me et videte, quia non sum daemonium incorporale. et statim tetigerunt eum et crediderunt«.

Nr. 26. Comm. in Matth. zu 6 11: In evangelio, quod appellatur secundum Hebraeos, pro supersubstantiali pane reperi »mahar«, quod dicitur crastinum, ut sit sensus: panem nostrum crastinum, id est futurum, da nobis hodie.

Nr. 27. Comm. in Matth. zu 12 13: In evangelio, quo utuntur Nazaraeni et Ebionitae, quod nuper in Graecum de Hebraeo sermone transtulimus, et quod vocatur a plerisque Matthaei authenticum, homo iste, qui aridam habet manum, caementarius

---

1) Mit Lightfoot, Harnack, Handmann und Bernoulli (Hieronymus und Gennadius de vir. inl. S. XXXV) setze ich für die vulgäre Lesart „domini" vielmehr „dominus" ein. Für „dominus" zeugen 1. der eine vorvulgäre Textgestalt bietende vortreffliche Cod. Vat. Reg. 2077 s. VI|VII, 2. die von Gregor von Tours, Pseudo-Abdias und Jacobus de Voragine (die Stellen s. bei Handmann, Das Hebräerevangelium TU V3 S. 80f) benützten Handschriften, 3. die alte griechische Übersetzung des Schriftstellerkataloges. Die Abänderung zu „biberat calicem domini" nach I Kor. 10 21 11 27 konnte insofern leicht Eingang finden, als man von der Identität des Nr. 23 erwähnten Herrenbruders mit dem Apostel Jakobus Alphäi, der am Abendmahl teilgenommen, überzeugt war, ja an sie von Hieronymus im selben Kapitel ausdrücklich erinnert wurde.

scribitur, istiusmodi vocibus auxilium precans: »caementarius eram, manibus victum quaeritans; precor te, Jesu, ut mihi restituas sanitatem, ne turpiter mendicem cibos«.

Nr. 28. Comm. in Matth. zu 23_{35}: In evangelio, quo utuntur Nazaraeni, pro filio Barachiae »filium Jojadae« reperimus scriptum.

Nr. 29. Comm. in Matth. zu 27_{16}f: Iste (sc. Barabbas) in evangelio, quod scribitur juxta Hebraeos, filius magistri eorum interpretatur.

Nr. 30. Comm. in Matth. zu 27_{51}: In evangelio, cuius saepe facimus mentionem, superliminare templi infinitae magnitudinis fractum esse atque divisum legimus.

Nr. 31. In Ps. 135 tract., zu Matth. 6_{11}[1]: In Hebraico evangelio secundum Matthaeum ita habet: »panem nostrum crastinum da nobis hodie«.

Nr. 32. Ep. 120_8 ad Hedibiam: In evangelio autem, quod Hebraicis litteris scriptum est, legimus non velum templi scissum, sed superliminare templi mirae magnitudinis corruisse.

Nr. 33. Comm. in Jes. zu 11_2: Juxta evangelium, quod Hebraeo sermone conscriptum legunt Nazaraei, descendet super eum omnis fons spiritus sancti. — — — Porro in evangelio, cuius supra fecimus mentionem, haec scripta reperimus: »factum est autem, cum ascendisset dominus de aqua, descendit fons omnis spiritus sancti et requievit super eum et dixit illi: fili mi, in omnibus prophetis exspectabam te, ut venires et requiescerem in te. tu es enim requies mea, tu es filius meus primogenitus, qui regnas in sempiternum«.

Nr. 34. Comm. in Jes. zu 40_9ff: Sed et in evangelio, quod juxta Hebraeos scriptum Nazaraei lectitant, dominus loquitur: »modo me tulit mater mea, spiritus sanctus«.

Nr. 35. Comm. in Jes. praef. in libr. XVIII: Cum enim apostoli eum putarent spiritum vel juxta evangelium, quod Hebraeorum lectitant Nazaraei »incorporale daemonium«.

Nr. 36. Comm. in Ezech. zu 16_{13}: In evangelio quoque Hebraeorum, quod lectitant Nazaraei, salvator inducitur loquens: »modo me arripuit mater mea, spiritus sanctus«.

1) Anecdota Maredsolana III 2 S. 262.

Nr. 37. Comm. in Ezech. zu 18_7: In evangelio, quod iuxta Hebraeos Nazaraei legere consueverunt, inter maxima ponitur crimina: »qui fratris sui spiritum contristaverit«.

Nr. 38. Dial. adv. Pelag. III_2: In evangelio juxta Hebraeos, quod Chaldaico quidem Syroque sermone, sed Hebraicis litteris scriptum est, quo utuntur usque hodie Nazareni, secundum apostolos, sive ut plerique autumant iuxta Matthaeum, quod et in Caesariensi habetur bibliotheca, narrat historia: »ecce mater domini et fratres eius dicebant ei: Joannes baptista baptizat in remissionem peccatorum, eamus et baptizemur ab eo. dixit autem eis: quid peccavi, ut vadam et baptizer ab eo? nisi forte hoc ipsum quod dixi ignorantia est«.

Nr. 39. Sofort angeschlossen an Nr. 38: Et in eodem volumine: »si peccaverit, inquit, frater tuus in verbo et satis tibi fecerit, septies in die suscipe eum. dixit illi Simon discipulus eius: septies in die? respondit dominus et dixit ei: etiam ego dico tibi, usque septuagies septies. etenim in prophetis quoque, postquam uncti sunt spiritu sancto, inventus est sermo peccati«.

X. Die Randvarianten zum Matthäustext in der Evangelienausgabe Zion[1].

Nr. 40. Zu Matth. 4_5: *Τὸ Ἰουδαϊκὸν οὐκ ἔχει »εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν«, ἀλλ' »ἐν Ἱερουσαλήμ«.*

Nr. 41. Zu Matth. 5_{22}: *Τὸ »εἰκῆ« ἔν τισιν ἀντιγράφοις οὐ κεῖται οὐδὲ ἐν τῷ Ἰουδαϊκῷ.*

Nr. 42. Zu Matth. 7_5 (hier in δ 30, doch ursprünglich wohl neben dem Anfang von Matth. 7_{23} stehend): *Τὸ Ἰουδαϊκὸν ἐνταῦθα οὕτως ἔχει· »ἐὰν ἦτε ἐν τῷ κόλπῳ μου καὶ τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς μὴ ποιῆτε, ἐκ τοῦ κόλπου μου ἀπορρίψω ὑμᾶς«.*

Nr. 43. Zu Matth. 10_{16}: *Τὸ Ἰουδαϊκόν· »ὑπὲρ ὄφεις«.*

Nr. 44. Zu Matth. 11_{12}: *Τὸ Ἰουδαϊκὸν »διαρπάζεται« ἔχει.*

Nr. 45. Zu Matth. 11_{25}: *Τὸ Ἰουδαϊκόν· »εὐχαριστῶ σοι«.*

Nr. 46. Zu Matth. 12_{40}[b]: *Τὸ Ἰουδαϊκὸν οὐκ ἔχει »τρεῖς ἡ[μέρας καὶ τρεῖς νύκτας]«.*

1) Vgl. oben S. 21 ff.

Nr. 47. Zu Matth. 15_{5}: *Τὸ Ἰουδαϊκόν· »κορβᾶν ὃ ὑμεῖς ὠφεληθήσεσθε ἐξ ἡμῶν«.*

Nr. 48. Zu Matth. 16_{2}f: *Τὰ σεσημειωμένα διὰ τοῦ ἀστερίσκου ἐν ἑτέροις οὐκ ἐμφέρεται οὔτε ἐν τῷ Ἰουδαϊκῷ.*

Nr. 49. Zu Matth. 16_{17}: *Τὸ Ἰουδαϊκόν· »υἱὲ Ἰωάννου«.*

Nr. 50. Zu Matth. 18_{22}: *Τὸ Ἰουδαϊκὸν ἑξῆς ἔχει μετὰ τὸ ἑβδομηκοντάκις ἑπτά· »καὶ γὰρ ἐν τοῖς προφήταις μετὰ τὸ χρισθῆναι αὐτοὺς ἐν πνεύματι ἁγίῳ εὑρίσκετο ἐν αὐτοῖς λόγος ἁμαρτίας«.*

Nr. 51. Zu Matth. 26_{74}: *Τὸ Ἰουδαϊκόν· »καὶ ἠρνήσατο καὶ ὤμοσεν καὶ κατηράσατο«.*

Nr. 52. Zu Matth. 27_{65}: *Τὸ Ἰουδαϊκόν· »καὶ παρέδωκεν αὐτοῖς ἄνδρας ἐνόπλους, ἵνα καθέζωνται κατ' ἐναντίον τοῦ σπηλαίου καὶ τηρῶσιν αὐτὸν ἡμέρας καὶ νυκτός«.*

XI. Philippus von Side (?).

Nr. 53. Cod. Barocc. 142 ed. de Boor TU V 2 S. 169: *Τὸ δὲ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον καὶ τὸ λεγόμενον Πέτρου καὶ Θωμᾶ τελείως ἀπέβαλλον* (sc. *οἱ ἀρχαῖοι*), *αἱρετικῶν ταῦτα συγγράμματα λέγοντες.*

XII. Theodoret von Cyrus.

A. Von den Ebionäern, welche die Geburt aus der Jungfrau leugneten.

Nr. 54. Haer. fab. II 1: *Μόνον δὲ τὸ κατὰ Ἑβραίους εὐαγγέλιον δέχονται, τὸν δὲ ἀπόστολον ἀποστάτην καλοῦσιν.*

B. Von den die wunderbare Geburt bekennenden Ebionäern.

Nr. 55. Haer. fab. II 1: *Εὐαγγελίῳ δὲ τῷ κατὰ Ματθαῖον κέχρηνται μόνῳ.*

C. Von den Nazoräern.

Nr. 56. Haer. fab. II 2: *Τῷ καλουμένῳ κατὰ Πέτρον εὐαγγελίῳ κεχρημένοι.*

XIII. Die lateinische Bearbeitung des Matthäuscommentares des Origenes.

Nr. 57. Zu Matth. 19_{16}ff: Scriptum est in evangelio quodam, quod dicitur secundum Hebraeos, si tamen placet alicui suscipere illud, non ad auctoritatem, sed ad manifestationem propositae quaestionis: »dixit, inquit, ad eum alter divitum: magister, quid bonum faciens vivam? dixit ei: homo, leges et prophetas fac. respondit ad eum: feci. dixit ei: vade, vende omnia quae possides et divide pauperibus et veni, sequere me. coepit autem dives scalpere caput suum et non placuit ei. et dixit ad eum dominus: quomodo dicis: legem feci et prophetas? quoniam scriptum est in lege: diliges proximum tuum sicut teipsum; et ecce multi fratres tui, filii Abrahae, amicti sunt stercore, morientes prae fame, et domus tua plena est multis bonis, et non egreditur omnino aliquid ex ea ad eos. et conversus dixit Simoni discipulo suo sedenti apud se: Simon, fili Joannae (cod.-ne), facilius est camelum intrare per foramen acus, quam divitem in regnum coelorum«.

Dritter Abschnitt.

Die aramäische Matthäusbearbeitung der Nazaräer im Urteil und Gebrauch der griechischen Väter.

In diesem Abschnitt soll folgender Sachverhalt herausgestellt werden. Bei den Judenchristen im cölesyrischen Beröa, die, in der frühesten katholischen Kirche aufgewachsen, als späterhin abgesonderte Gemeinschaft unter dem ältesten Christennamen »Nazaräer« noch in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts fortexistierten, entstand vor 150 eine targumartige Übersetzung des Matthäus-Evangeliums in aramäischer (syrischer) Sprache und in hebräischen Schriftzügen, das **NE.** Diese Bearbeitung hatte das Glück, in den Ruf der Originalität dem griechischen Texte gegenüber zu kommen. Papias hat die damit gegebene Behauptung, der Zöllnerapostel habe sein Werk in »hebräischer« Sprache verfaßt, gläubig aufgenommen und vermittelst seiner Nachschreiber zum Gemeingut der alten Kirche gemacht.

Einige textliche Besonderheiten dieses syrischen Matthäusevangeliums sind von Hegesipp verwertet worden. Dann aber blieb das NE anderthalb Jahrhundert lang völlig dem Gesichts-

kreise der Kirchenschriftsteller entrückt, bis es in einem Exemplare dem älteren Eusebius von Cäsarea überbracht und von diesem sofort als der schon verschollen geglaubte hebräische Urmatthäus der Tradition begrüßt und benützt wurde. Dem Vorbilde des Euseb folgte Apollinaris von Laodicea, der sich in Beröa selber eine Abschrift des NE verschafft, es häufig als die matthäische Urschrift citiert, aber auch dessen Tradenten geschildert und in der Erklärung zum Propheten Jesaja eine Anzahl nazaräischer Ausdeutungen mitgeteilt hat. Aus dem Matth.-Commentar des Laodiceners ist der Randapparat zum Matth.-Text der Evangelienausgabe Z zusammengestellt worden. Auf den Nachrichten, die Apollinaris über das NE und dessen Leser veröffentlicht hat, fußen ferner die einschlägigen Angaben des Epiphanius. Aber auch Hieronymus hat fast alle seine NE-Proben und die nazaräischen Auslegungen zu Jesaja dem Apollinaris entlehnt, aus dessen Erklärung zu Matth. endlich noch ein größeres NE-Fragment in die alte lateinische Bearbeitung der von Origenes verfaßten Tomoi in Matthaeum eingeschaltet worden ist.

Alle griechischen Schriftsteller, die das NE aus eigener Prüfung oder durch Vermittelung kannten, haben es konsequent nur unter solchen Bezeichnungen eingeführt, die ihnen vom alten Testamente her für hebräische Urtexte geläufig waren. Sie haben also diesen aramäischen (hebräischen) Matth. ebensowenig wie etwa das *Ἑβραϊκόν* des Pentateuchs als ein selbständiges, durch die griechische Textform noch nicht gedecktes Schriftwerk behandelt, das da eines eigenen Titels bedürfte, und dessen Stellung im Kanon noch besonders zu bestimmen wäre. Vor allem hat kein griechischer Vater das NE in irgend welche Beziehung zu dem *καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον*, dem **HE**, gebracht; alle griechischen Kenner haben beide Größen vielmehr vollständig auseinander gehalten.

I. Die Auskunft des Papias.

1. Zu Beginn des dritten Buches der Kirchengeschichte (h. e. III 3 $_3$) verpflichtet sich Euseb, bei den alten Autoren anmerken zu wollen, welche Antilegomena sie etwa benützt und welche Nachrichten sie über die Entstehungsverhältnisse der unbestrittenen sowohl wie der nicht allgemein anerkannten

Schriften empfangen haben. Bei Papias genügt er seinem Versprechen mit dem abschließenden Teil h. e. III 39 $_{15-17}$. Er beginnt die Übersicht mit dem Zeugnis, das sich bei Papias über den zweiten Evangelisten fand; dann erst legt er die den Matthäus betreffende Aussage vor. Diese auffallende Reihenfolge ist handgreiflich dadurch verursacht, daß die Aufklärung über Mark. zufälligerweise noch ein Stück der vom Presbyter Johannes stammenden Paradosen bildete, die unmittelbar vorher erwähnt worden waren. Was Papias alles von Johannes erfahren hat, so leitet Euseb zu dem geschuldeten kanongeschichtlichen Absatz über, mögen die wißbegierigen Leser im Quellenwerke selber nachlesen; es sei aber seine eigene zwingende Aufgabe, nunmehr noch die Überlieferung mitzuteilen, die Papias — von dem genannten Presbyter — über den Evangelisten Mark. empfangen habe. Es folgt die betreffende Nachricht, von Papias eingeleitet mit: *καὶ τοῦθ' ὁ πρεσβύτερος ἔλεγεν.* Euseb fährt nach dem Zitat folgendermaßen fort: *ταῦτα μὲν οὖν ἱστόρηται τῷ Παπίᾳ περὶ τοῦ Μάρκου* und geht zu der Angabe Nr. 1 mit der Einführung über: *περὶ δὲ τοῦ Ματθαίου ταῦτ' εἴρηται.* Diese Worte sehen von den besonderen Quellen des Papias vollständig ab, beziehen sich dagegen ganz unverkennbar auf das dem ganzen Abschnitt h. e. III 39 $_{15-17}$ zugrunde liegende Programm h. e. III 3 $_3$ zurück: *ὑποσημήνασθαι . . . τίνα τε περὶ τῶν ἐνδιαθήκων καὶ ὁμολογουμένων γραφῶν καὶ ὅσα περὶ τῶν μὴ τοιούτων αὐτοῖς εἴρηται.* An dritter Stelle folgt dann der Vermerk, Papias habe aus dem ersten Johannes- und dem ersten Petrusbrief citiert; endlich wird viertens festgestellt, daß er aber auch noch eine akanonische Erzählung darbietet, die im Hebräerevangelium steht (Nr. 9)[1].

1) Die vierte Notiz Nr. 9 erfüllt das Versprechen h. e. III 3 $_3$, *ὑποσημήνασθαι τίνες τῶν κατὰ χρόνους ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων ὁποίαις κέχρηνται τῶν ἀντιλεγομένων.* Das HE war ja nach der früheren Mitteilung Nr. 7 von einigen Registratoren der Schriften zu den Antilegomenen gerechnet worden. Der Hinweis auf die Citierung von (nur) I Joh. und I Petr. will die unbestrittene Geltung dieser Briefe veranschaulichen und zugleich als argumentum ex silentio gegen die Echtheit der nichtcitierten II Petr. und II III Joh. verstanden sein. Wie zu dem kanonhistorischen Schlußteil übergeleitet wird durch *ἀναγκαίως νῦν προσθήσομεν ταῖς προεκτεθείσαις αὐτοῦ φωναῖς παράδοσιν κτλ.*, so wird er hinter Nr. 9 abgeschlossen mit: *καὶ ταῦτα δ' ἡμῖν ἀναγκαίως πρὸς τοῖς ἐκτεθεῖσιν ἐπιτετηρήσθω.* — Daß

Euseb sagt also mit dürren Worten, daß er nur die Nachricht über Mark. noch den papianischen Erfragungen bei dem Presbyter Johannes entnommen habe. Die Meinung aber, daß die Auskunft über Matth. dessenungeachtet wegen ihres sofortigen Anschlusses und der parallelen Einführungsformel *περὶ δὲ τοῦ Ματθαίου ταῦτ' εἴρηται* dennoch mit dem Mark.-Zeugnis und seinem Urheber in nächstem Zusammenhang stehen müsse, ist durch die Klarlegung des Zweckes widerlegt, den Euseb in dem Schlußteil des dem Papias gewidmeten Capitels verfolgt. Wie schon die abschließende Wendung zu Mark., so nehmen die einleitenden Worte vor Nr. 1 vielmehr fraglos das h. e. III 3 3 gestellte Thema *τίνα εἴρηται αὐτοῖς περὶ τῶν γραφῶν* auf und sind entsprechend nur in diesem Sinne zu verstehen: »Was nun den Evangelisten Matthäus angeht, so findet sich bei Papias — in irgend einem Zusammenhange — folgende Mitteilung über ihn«. Es ist daher unter keinen Umständen statthaft, die Angabe über Matth., wie es öfters geschieht, vermutungsweise oder gar mit Bestimmtheit als eine der Überlieferungen des Presbyters Johannes zu bezeichnen und danach ihr hohes Alter zu berechnen. Die Möglichkeit muß vielmehr durchaus offen bleiben, daß Papias die Nachricht Nr. 1 erst kurz vor der um 150 anzusetzenden[1] Abfassung seines Werkes empfangen hat, ferner daß diese Tradition selber nicht viel älteren Datums ist.

Bis auf wenige Ausnahmen ist man heute von der überaus seltsamen Behauptung, Papias rede in Nr. 1 von einem vorkanonischen Werke des Matth., zurückgekommen und bezieht die Notiz wieder richtig mit Irenäus. adv. haer. III 1 1 (MG 7 844) und

die Beleuchtung, in die wir den Abschnitt h. e. III 39 15—17 gerückt haben, voll den Absichten Eusebs entspricht, ergibt sich auch aus der Vergleichung mit h. e. V 8, wo Euseb unter ausdrücklicher Zurückberufung auf das Programm h. e. III 3 3 das gleiche Material aus Irenäus zusammenstellt, nämlich 1. die auf Irenäus gekommenen Traditionen über die Evangelisten und Apok., 2. die Benützung von I Joh. und I Petr., 3. die Citate des Irenäus aus Antilegomenen wie Pastor Hermae, Ignatius, Weisheit Salomo's und ähnlichen Quellen. Den Wendungen h. e. III 39 16 *ταῦτα μὲν οὖν ἱστόρηται τῷ Παπίᾳ περὶ τοῦ Μάρκου· περὶ δὲ τοῦ Ματθαίου ταῦτ' εἴρηται* entsprechen hier h. e. V 8 5 *ταῦτα μὲν οὖν . . . τῷ προδηλωθέντι εἴρηται* und V 8 7 *ταῦτα καὶ περὶ τῆς ἀποκαλύψεως ἱστόρηται τῷ δεδηλωμένῳ*.

1) Harnack, Chronologie 1 S. 357 und 693.

Euseb auf unser erstes Evangelium[1]. Der Ausdruck *τὰ λόγια* erklärt sich leicht aus der besonderen Interessenrichtung des papianischen Werkes *Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις*, vor der die rein erzählenden Partien der matthäischen Evangelienschrift so sehr in den Hintergrund traten, daß die letztere nur als Vermittlerin der zu erklärenden Redestücke erschien. Heißt es deshalb doch auch vorher in der Rechtfertigung der Lückenhaftigkeit des zweiten Evangeliums[2], die besonderen Umstände hätten es verursacht, daß Petrus, der Gewährsmann des Mark., keine *σύνταξις τῶν κυριακῶν λογίων* darbot, die dem Mark. einen vollständigen Bericht über des Herren Worte oder Taten hätte ermöglichen können. Vermutlich ist der ursprüngliche Zusammenhang von Nr. 1 aber überhaupt der, daß Papias, um die Differenz zwischen einem Herrenworte bei Matth. und zwischen dem Bericht bei Luk. oder Joh. zu erklären, darauf aufmerksam machte, Matth. habe ja die betreffenden Sprüche auf hebräisch niedergeschrieben, die griechischen Texte seien mithin Übersetzungen, bei denen es trotz allem guten Willen nicht ohne Entstellungen des anfänglichen Wortlautes abgehen konnte[3].

1) Das Wort *συντάττειν* in Nr. 1 gebraucht auch Origenes bei Euseb h. e. VI 25 4 vom Matth.-Evangelium: *γράμμασιν Ἑβραϊκοῖς συντεταγμένον*.

2) Die Kennzeichnung *Μάρκος οὐ μέντοι τάξει ἔγραψεν* bezieht sich nicht auf eine falsche Stoffanordnung, sondern ist identisch mit dem folgenden *ἔνια γράψας*. Weil Petrus keine vollständige *σύνταξις τῶν κυριακῶν λογίων* vortrug, darum konnte Mark. die Geschehnisse nicht *κατὰ τάξιν*, nicht Stück für Stück, wie jene sich abgespielt hatten, wiedergeben.

3) Eine solche Feststellung bedeutet jedoch noch keine mißgünstige Herabsetzung des griechischen Matth.-Evangeliums. Bei dem AT war man ja auch auf Übersetzungen angewiesen. Und warum sollte Papias die secundäre Natur des griechischen Matth. tragischer genommen haben als die anderen Kirchenschriftsteller, die an die hebräische Entstehung des ersten Evangeliums glaubten? Die Meinung des Papias, es seien mehrere griechische Versionen entstanden, ist bloß der unwillkürliche Ausdruck dafür, daß er nichts über eine einzige offizielle Übersetzungsarbeit erfahren hatte, wie eine solche für das griechische AT durch die Septuaginta-Legende verbürgt war. Zum Wortlaut von Nr. 1 vergleicht Zahn, Einleitung II³ S. 271 gut den Vermerk in der Berliner ägyptischen Urkunde Nr. 1002 vom Jahre 55 a. Chr.: *ἀντίγραφον συγγραφῆς πράσεως Αἰγυπτίας, μεθερμηνευομένης κατὰ τὸ δυνατόν*. — Wenn Papias keinerlei Traditionen über die Evangelien des

Nun steht aber die griechische Originalität des Matth.-Evangeliums aus inneren Gründen unbedingt fest[1]. Folglich beruht das papianische Zeugnis auf einem Irrtum. Um dessen Erklärung brauchen wir nicht verlegen zu sein. Wenn, wie sich zeigen wird, kirchliche Gelehrte vom Range eines Euseb und Apollinaris die aramäische Matth.-Bearbeitung der Nazaräer als das von Papias angedeutete hebräische[2] Original wiedererkannt haben, so ist es einfach geboten, das NE auch als den Ausgangspunkt und Erreger der falschen Tradition zu betrachten und die papianische Auskunft als die älteste uns erhaltene sichere Spur des NE zu bezeichnen, für das damit als terminus ad quem die Mitte des zweiten Jahrhunderts gegeben ist. Will man nicht ganz widerrechtlich die Frage der synoptischen Redequelle in das Spiel mischen, so darf und muß die papianische Meldung vom hebräischen Urmatthäus ebenso verständnisvoll übergangen werden wie die Aussage des Hieronymus praef. in Tob. (M L 29 23), der ihm vorliegende aramäische Text des zweifellos urgriechischen Buches Tobit sei die ursprüngliche Niederschrift, wie der von Klemens Alexandrinus und Euseb geteilte Glaube an die hebräische Abfassung des Hebräerbriefes, wie endlich die Traditionen, Markus habe lateinisch[3] und Lukas habe syrisch geschrieben[4]. In hebräischer Quadratschrift angefertigt (Nr. 38), sahen die Exemplare des NE äußerlich ganz wie die alttestamentlichen Urtexte aus; entsprechend konnte, zumal da ja Matthäus ein Hebräer gewesen und in seinem Evangelium auch das hebräische AT zitiert war, die Meinung von der Priorität der von den Judenchristen tradierten »hebräischen« Textform sehr leicht auf-

Luk. und Joh. mitteilte, so ist daraus nur zu schließen, daß sich ihm kein Anlaß geboten hat, irgend eine Besonderheit ihrer Berichte aus den Entstehungsverhältnissen zu erklären.

1) Jülicher, Einleitung in das NT [5.6] S. 260: »Matth. hat griechische Quellenschriften wesentlich gleichlautend reproduciert; für den gesunden Menschenverstand ist damit die Frage nach seiner Ursprache erledigt«.

2) Die aramäische (syrische) Sprache des NE ließ sich als »hebräisch« bezeichnen, da sie das Landesidiom der Hebräer, die Ἑβραῒς διάλεκτος, war.

3) Siehe oben S. 17. In Prag und Venedig hat man bis in das 18. Jahrhundert hinein das lateinische Original des Markus zu besitzen geglaubt (Jülicher, Einleitung [5.6] S. 518).

4) Die syrische Entstehung des Luk.-Evangeliums ist beispielsweise in der Subscription des Theophylakt-Commentars 415 behauptet.

kommen und Eingang finden. Man wird zudem voraussetzen dürfen, daß die Nazaräer selber den secundären Charakter ihres Matth.-Evangeliums rasch vergessen und ihre Überlieferung als die selbstverständlich authentische Niederschrift des Zöllnerapostels ausgegeben haben[1]. Bekanntlich waren auch die Syrer überzeugt, in ihrem Matth. einen von der griechischen Übersetzung unabhängigen Text zu besitzen.

Es steht dahin, ob zu Papias nur die bloße Kunde von der hebräischen Abfassung des Matth. gedrungen ist, oder ob er von seinem Gewährsmann auch Nachricht über den fortdauernden Gebrauch des Originals bei Judenchristen erhalten, ja sogar etliche Stellen aus dem NE erfahren und verwertet hat. Ganz unzeitgemäß wäre jedoch die Forderung, er hätte, falls ihm derartige bestimmte Angaben zugegangen wären, die griechische Christenheit mit aller Energie auf den Fortbestand des matthäischen Urtextes aufmerksam machen und womöglich selber eine genaue Revision der griechischen Übersetzung in die Wege leiten müssen. Man darf bei Papias nicht tiefergehende Interessen annehmen wie etwa bei Epiphanius, der hebräisch und syrisch verstand, nicht ohne textkritische Neigungen war, die sichersten Mitteilungen über die Erhaltung der matthäischen Urschrift bei den zeitgenössischen Nazaräern besaß (Nr. 13), und doch keinen Finger zu ihrer Erlangung rührte, obschon er obendrein noch eigene Beziehungen im nazaräischen Wohnort Beröa hatte[2].

2. Der dem Papias zugeflossenen Kunde hat Irenäus adv. haer. III 1 1 weitere Verbreitung verschafft. Auf Irenäus, der schon von Klemens Alexandrinus fleißig studiert wurde[3], fußt unverkennbar auch die etwa in das Jahr 246 fallende Angabe des Origenes in Matth. tom. I (bei Euseb h. e. VI 25 4), er habe *ἐν παραδόσει* erfahren, daß von den vier Evangelisten Matth. als der erste und zwar für die Gläubigen aus dem Judentum in hebräischer

1) Die Annahme, die Nazaräer hätten das NE der matthäischen Autorenschaft entkleidet und es lediglich als »das Evangelium« bezeichnet, entbehrt jeder Berechtigung.

2) Vgl. den Brief am Anfang des Panarions.

3) Harnack, Chronologie I S. 671.

Sprache geschrieben habe[1]. Schon daraus, daß, wie aus Euseb mit Sicherheit zu erschließen ist, die Hypotyposen des alexandrinischen Klemens sich über den hebräischen Ursprung des Matth.-Evangeliums ausschwiegen, und Origenes nur auf Irenäus angewiesen war, läßt sich folgern, daß die in Alexandrien selber einheimische Schultradition nichts von einer hebräischen Authenticität des Matth. wußte. Die Art, in der Origenes den griechischen Text behandelt, stellt dieses vollends sicher. Denn nur dann, wenn Origenes von Jugend auf den griechischen Wortlaut auch als den ursprünglichen anzusehen gelernt hatte, läßt sich verstehen, daß er ihn trotz der Kenntnisnahme von jener Paradosis fortgesetzt als den für die Geschichte des matthäischen Textes einzig und allein in Betracht kommenden einschätzt und die semitische Grundlage ebenso wie die Möglichkeit einer Vielheit von Übersetzungen beharrlich ignoriert.

Einige Beispiele mögen die Verhaltungsweise des Alexandriners veranschaulichen. Im Matth.-Commentar tom. XV 14 (MG 13 $_{1289}$ ff) möchte Origenes, um die Schwierigkeit in Matth. 19 $_{19}$ ff zu beseitigen, das Satzglied *καὶ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν* als späteres Einschiebsel betrachtet wissen. Er rechtfertigt diese Conjectur auch durch den Hinweis auf die zahlreichen Textverderbnisse, die von Schreibern und Besitzern der Handschriften aus den verschiedensten Motiven in die evangelischen Texte hineingetragen worden sind; allein, obschon er sein ganzes Wissen, seine Phantasie und Combinationsgabe aufbietet, um den Vorschlag annehmbar zu machen, zieht er den secundären Charakter des griechischen Textes gar nicht in Rechnung. Bei der Auslegung von Jes. 7 $_{14}$ fragt der Exeget, wie Matth. 1 $_{23}$ zu der gegen die alttestamentliche Grundstelle *καὶ καλέσεις* (LXX!) verstoßenden Lesart *καὶ καλέσουσιν* komme, und weiß für den Fall, daß die falsche Citierung nicht schon in der princeps editio des Evangeliums stand, wiederum nur auf die Willkür eines Copisten zu raten (MG 13 $_{225}$). Um ein Schreibversehen des Matth. würde es sich handeln, wenn die im Text des Origenes Matth. 21 $_{9}$ und 21 $_{15}$ abwechselnden Lesarten *τῷ υἱῷ Δαυίδ* und *τῷ οἴκῳ Δαυίδ* inhaltlich verschieden

1) Auch im Joh.-Commentar VI 32 hat Origenes den irenäischen Bericht über die Entstehung des Matth.-Evangeliums berücksichtigt, jedoch ohne eigens den hebräischen Sprachcharakter zu betonen.

wären (MG 12 $_{1184}$). Bei der Erklärung von Matth. 21 $_{9}$ (MG 13 $_{1440}$) kann Origenes nicht begreifen, warum der Evangelist, der doch Ps. 118 $_{25}$ f zitieren will, mit den Worten *ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαυίδ* dieser seiner Vorlage untreu zu werden sich veranlaßt gesehen haben sollte. Er meint deshalb, Matth. selber habe zwar — in Übereinstimmung mit der angegebenen Septuagintastelle — *ὦ κύριε σῶσον δή* geschrieben, die späteren Copisten hätten jedoch anstelle dieser richtigen Citierung die Worte *ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαυίδ* aus dem hebräischen Text des Psalms in den evangelischen, ursprünglich mit Septuaginta sich deckenden Text hineingepfuscht. Daß sie dabei den hebräischen Wortlaut entstellten, das erkläre sich, so schließt der Exeget, aus ihrer Sprachunkenntnis; die Abschreiber der Evangelien seien nämlich gewöhnlich Hellenen gewesen.

Diese Proben stellen sicher, daß Origenes nicht in der Tradition vom hebräischen Urmatthäus aufgewachsen sein kann, daß er über die durch Irenäus vermittelte *παράδοσις* wie über so viele andere, ihm hier und dort entgegentretende Überlieferungen lediglich weiterreferiert hat, ohne sie sich zu eigen zu machen und die Consequenzen zu ziehen[1]. Unter diesen Umständen verliert jene Erzählung bei Euseb h. e. V 10 $_{3}$, die Zahn an verschiedenen Stellen als Zeugnis für eine von Papias unabhängige, spätestens vor 180 von Pantänus nach Alexandrien gebrachte Kunde vom hebräischen Urmatthäus verwertet, vollends jede Beweiskraft. Der Bericht bei Euseb lautet: *ὁ Πάνταινος καὶ εἰς Ἰνδοὺς ἐλθεῖν λέγεται, ἔνθα λόγος εὑρεῖν αὐτὸν προφθάσαν τὴν αὐτοῦ παρουσίαν τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον παρά τισιν αὐτόθι τὸν Χριστὸν ἐπεγνωκόσιν, οἷς Βαρθολομαῖον τῶν ἀποστόλων ἕνα κηρῦξαι αὐτοῖς τε Ἑβραίων γράμμασι τὴν τοῦ Ματθαίου καταλεῖψαι γραφήν, ἣν καὶ σῴζεσθαι εἰς τὸν δηλούμενον χρόνον.* Unter dem Inderland versteht Euseb hier offenbar nicht das von Ägypten aus schnell erreichbare glückliche Arabien, sondern das eigentliche Indien, das er schon vorher als äußerste Station der pantänischen Missions-

1) Es ist nicht begründet, wenn Gla, Die Originalsprache des Matthäus-Evangeliums (1887) S. 71 voraussetzt, Origenes habe in Alexandrien und anderswo eifrig nach einem Exemplar des hebräischen Matth. gesucht, ein solches aber nicht finden können. Die betreffende Tradition hat den Alexandriner im Gegenteil ganz kalt gelassen.

tätigkeit unter den Völkern des Ostens bezeichnet hatte. Ebenso versteht er unter den Bewahrern der apostolischen Evangelienhandschrift zweifellos Heidenchristen indischen Volkstums, deren Voreltern durch Bartholomäus bekehrt worden seien. Man hat kein Recht, die Geschichte dadurch glaubhafter zu machen, daß man an die Stelle jener indischen Christen eine judenchristliche Gemeinde Südarabiens setzt. Es handelt sich vielmehr nur um eine Anekdote aus einem an den Namen des Pantänus gehängten Missionsroman, dessen Verfasser eine derartige Episode durchaus frei erfinden konnte. Hatte er seinen Helden einmal nach Indien gebracht, so folgte er nur einem in der Legendenliteratur häufig wiederkehrenden Zuge, wenn er ihn dort auf Spuren seines berühmten Vorgängers stoßen und insbesondere das von Bartholomäus mitgebrachte Evangelienbuch auffinden ließ[1]. Da nun Bartholomäus ein frühzeitig zur Mission hinausgezogener Hebräer war, so mußte das Evangelium, das er zu den Indern mitnahm, notwendig das älteste, für die Hebräer in hebräischer Sprache geschriebene Matthäusevangelium gewesen sein. War aber diese Berechnung bei der Märe im Spiel, so wird deutlich, daß der Erzähler mit den Angaben bei Irenäus, bzw. Origenes[2] bekannt gewesen ist. Auf jeden Fall ist die Legende jünger als Pantänus, also auch jünger als Irenäus, und deshalb, wenn überhaupt alexandrinischen Ursprunges, nicht geeignet, als Beweis für eine selbständige Tradition vom hebräischen Urmatthäus in Alexandrien zu dienen.

Durch Irenäus und Origenes, namentlich aber durch den vielgelesenen Euseb, der in der Kirchengeschichte die älteren Nachrichten ausgeschrieben, späterhin aber auch, wie weiter

1) So fand man in Ephesus und Patmos das Autograph des vierten, in Venedig, wohin die Gebeine des Mark. überführt sein sollten, die lateinische Urschrift des zweiten Evangeliums. Im Jahre 480 wurde im Grabe des Barnabas auf Cypern das von Barnabas selber geschriebene und mitgebrachte Exemplar des Matth. entdeckt. Im macedonischen Beröa zeigte man mir einige Blätter des Originals des ersten Korintherbriefes, die Paulus dort zurückgelassen hatte, in Saloniki die Kanzel, auf der Paulus gepredigt hat.

2) Origenes bei Euseb h. e. VI 25 4: *πρῶτον μὲν γέγραπται τὸ κατὰ . . . Ματθαῖον, ἐκδεδωκότα αὐτὸ τοῖς ἀπὸ Ἰουδαϊσμοῦ πιστεύσασιν γράμμασιν Ἑβραϊκοῖς* (die Pantänuslegende: *Ἑβραίων γράμμασι*) *συντεταγμένον.*

unten zu zeigen, selber Gelegenheit gefunden hat, das NE als das matthäische Original kennen zu lernen und zu citieren, ist die von Papias aufgenommene Ansicht von der Ursprünglichkeit des hebräischen Textes in der ganzen alten Kirche zur Herrschaft gelangt[1]. Das papianische Zeugnis wirkte im einzelnen auch darin nach, daß selbst diejenigen, die sonst hebräisch und syrisch auseinanderzuhalten pflegten, die Sprache des in ihre Hände gelangten syrischen NE meist als »hebräisch« benannten, um eben die Identität des NE mit dem bei den älteren Schriftstellern angedeuteten hebräischen Originalwerke zum Ausdruck zu bringen. Des Papias naive Annahme, es seien mehrere Übersetzungen zustande gekommen, hat es aber auch verschuldet, daß sich vorerst keine Tradition bildete, durch welche die kirchliche Textgestalt sanctioniert wurde. Erst als die Stimme des phrygischen Bischofs nur eine unter vielen geworden oder ganz verhallt war, ging man daran, die griechische Version auf den Herrenbruder Jakobus, den Apostel Johannes, auf Bartholomäus, auf Paulus oder Lukas, auf Barnabas, zuletzt gar auch auf Matthäus selber zurückzuführen.

II. Hegesippus.

1. In der Ausführung Nr. 10 kommt es dem Euseb weniger darauf an, Hegesipp als einen noch innerhalb der Synagoge Geborenen, denn als Mitglied einer der aus Hebräern bestehenden, aber natürlich orthodoxen Christengemeinden zu kennzeichnen, wie solche h. e. II 17 und IV 5 geschildert sind. Aus der Zugehörigkeit zu einem derartigen Kreise mit seinen mancherlei nationalen Besonderheiten erklärt es sich für Euseb, daß Hegesipp in den um 180 verfaßten Denkwürdigkeiten einiges aus dem *καϑ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον* und aus dem *Συριακόν* sc. *εὐαγγέλιον* citiert sowie, was für ihn besonders typisch sei (*καὶ ἰδίως*), sich hebräischer Ausdrücke bedient[2].

1) Die patristischen Zeugnisse über den hebräischen Urmatth. sind gesammelt von Resch TU V 4 S. 42—45 u. S. 271, TU X 1 S. 84. Die berühmte Einstimmigkeit der alten Kirche reduciert sich auf eine Stimme.

2) Die Angabe *ἐκ τῆς Ἑβραΐδος διαλέκτου τινὰ τίϑησιν* zielt auf Stellen wie die h. e. II 23 7 wiedergegebene: (*Ἰάκωβος*) *ἐκαλεῖτο ὁ δίκαιος καὶ ὠβλίας, ὅ ἐστιν ἑλληνιστὶ περιοχὴ τοῦ λαοῦ, καὶ δικαιοσύνη.*

Was bedeutet das *Συριακὸν εὐαγγέλιον*? Klar ist zunächst, daß es eine von dem vorher erwähnten HE verschiedene Größe darstellt, daß nicht etwa durch den Begriff *τὸ Συριακόν* der Sprachcharakter des HE oder durch den Titel *καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον* der Leserkreis oder eine griechische Übersetzung des *Συριακόν* bestimmt wird. Weil Euseb nun doch ganz gewiß von seinen Lesern verstanden werden wollte, so muß das *Συριακόν* ferner in den früheren Teilen der Kirchengeschichte bereits in ähnlicher Weise als ein Stück der specifisch judenchristlichen Literatur vorgeführt worden sein, wie es h. e. III 25_5 (Nr. 7) bezüglich des Nr. 10 zunächst genannten *καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον* geschehen war[1]. Erwägt man weiter, daß Ausdrücke wie *τὸ Ἑβραϊκόν* oder *τὸ Συριακόν* technisch waren für die hebräische oder aramäische Urschrift bzw. die syrische Übersetzung eines bestimmten biblischen Buches, so muß das *Συριακὸν εὐαγγέλιον* drittens notwendigerweise den lediglich nach der Sprache noch unterscheidbaren und der Unterscheidung bedürftigen syrischen Urtext oder die syrische Version eines Evangeliums betreffen, das in der griechischen Kirche in einer griechischen Ausgabe gelesen wurde[2]. Nun hatte Euseb die Leser im vorhergehenden Buche h. e. III 24_6 (vgl. auch h. e. III 39_{16}, V 8_2, V 10_3, VI 25_4) darüber belehrt, daß das nach Matthäus benannte Evangelium für die Hebräer in ihrer *πάτριος γλῶττα* verfaßt worden sei. Unter der Landessprache der hebräischen Apostel verstand Euseb, und nach seiner Annahme auch sein Leserkreis, das Syrische[3]. Das *Συριακόν* des Matth.-Evangeliums, kurz gesagt das *Συριακὸν εὐαγγέλιον*[4], gehörte

1) Das erst h. e. IV 29_6 erwähnte Diatessaron Tatians kommt schon deshalb nicht in Frage, weil es nach keiner Seite hin zur Specialliteratur der Judenchristen gehörte. Außerdem scheint Euseb, der es nicht kennen gelernt hatte, vorausgesetzt zu haben, es sei in griechischer Sprache abgefaßt worden.

2) Vgl. den Ausdruck *τὸ Ῥωμαϊκὸν εὐαγγέλιον* für die lateinische Übersetzung des Joh.-Evangeliums in ε 1005 oben S. 13.

3) Euseb demonstr. ev. III 4_{44} *τῆς Σύρων οὐ πλέον ἐπαΐοντες φωνῆς*, ibid. III 7_{10} *ἄνδρες τῇ Σύρων ἐντραφέντες μόνῃ φωνῇ* und noch öfter.

4) In gleicher Weise ist von Hieronymus das Hebraicum evangelium secundum Matthaeum (Nr. 31) im ältesten Citat Nr. 21 kurz als das Hebraicum evangelium bezeichnet worden, weil es bekannterweise nur vom ersten Evangelium ein Hebraicum gab.

mithin zu dem literarischen Sonderbesitz und also zu den Kennzeichen der alten hebräischen Christen, unter denen nach der Vorstellung des Euseb Hegesipp *ἐπὶ τῆς πρώτης τῶν ἀποστόλων διαδοχῆς* (h. e. II 23_3) gelebt hat. Nach allem diesen ist es gar nicht zu bezweifeln, daß Euseb Nr. 10 unter dem *Συριακὸν εὐαγγέλιον* einzig und allein das für die gläubigen Hebräer geschriebene syrische Original des Matth.-Evangeliums[1] hat verstehen können, das wiederum mit dem NE identisch war, welches Euseb später selber bei der Besprechung von griechischen Matth.-Stellen unter den für den hebräischen Urtext gewiesenen Bezeichnungen *τὸ Ἑβραϊκοῖς χαρακτῆρσιν εὐαγγέλιον* (Nr. 11) und *τὸ παρ' Ἰουδαίοις ἐν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ εὐαγγέλιον* (Nr. 12) eingeführt, Hieronymus aber Nr. 38 näher als »Chaldaico quidem Syroque sermone[2], sed Hebraicis litteris scriptum, quo utuntur usque hodie Nazareni, .. ut plerique autumant iuxta Matthaeum, quod et in Caesariensi habetur bibliotheca« beschrieben hat.

2. Doch es bleibt die Frage zu beantworten, warum denn Eusebius, der unter der Einwirkung des papianischen Zeugnisses die Ursprache des Matth.-Evangeliums sonst stets, sogar bei der Citierung des syrischen NE, als hebräisch benannte, gerade in Nr. 10 dafür die correctere Bezeichnung syrisch angewandt hat. Folgende Lösung drängt sich auf. Wie sich später ergeben wird, hatte Euseb zur Zeit der Kirchengeschichte das NE noch nicht persönlich kennen gelernt. Er war also damals auch noch nicht in der Lage, die *Συριακόν*-Zitate Hegesipp's von sich aus zu identificieren. Mithin muß Hegesipp selber die Quelle namhaft gemacht haben. Da Euseb gewohnt war, in seinen Auszügen sich sklavisch an die Ausdrucksweise der Vorlage anzuschließen, so ist zu folgern, daß er die von ihm sonst für den matthäischen Urtext nicht gebrauchte Bezeichnung *τὸ Συριακόν* bei Hegesipp vorgefunden hat. Wenn dieser die griechische

1) Daß die alten christlichen Hebräer etwa das ursprüngliche *Συριακόν* des Matth. zugunsten einer Neubearbeitung durch fremde Hand preisgegeben hätten, war den Lesern der Kirchengeschichte nicht bekannt gegeben.

2) Hieronymus hielt syrisch und chaldäisch für dieselbe Mundart; vgl. prol. galeatus (M L 28_{593}) »Syrorum quoque et Chaldaeorum lingua testatur, quae Hebraeae magna ex parte confinis est«.

Überlieferung des Matth. zuweilen in der Art etwa von Nr. 11 aus dem Συριακόν ergänzt und ausgedeutet hätte, so wäre die knappe Ausdrucksweise, die Euseb dann mechanisch übernommen hat, vollends erklärt.

Nach dem Verhalten des Euseb ist es am wahrscheinlichsten, daß auch Hegesipp dem NE die Priorität vor dem griechischen Text eingeräumt hat. Diese Stellungnahme wäre hinreichend durch die Auskunft des Papias erklärt, könnte jedoch auch selbständig auf den Ansprüchen der Nazaräer beruhen, von denen Hegesipp den Text selber erhalten haben wird. Vielleicht ist endlich auch die an sich richtige, doch in ihrer Isolierung und angesichts von Act. 21 40 22 2 immerhin befremdende Angabe Eusebs, der Apostel Sprache sei die syrische gewesen, von der Behandlung des Συριακόν bei Hegesipp abhängig.

III. Eusebius von Cäsarea.

1. Es ist mit Recht öfters aufgefallen, daß Euseb und die anderen griechischen Väter, so oft auch bei ihnen die Rede auf das HE oder den hebräischen Urmatthäus kommt, diese beiden Größen niemals zu einander in Beziehung gestellt haben, während doch Hieronymus Nr. 27 und 38 ausdrücklich betont, daß die meisten das HE als das matthäische Authenticum bezeichnen[1]. Es hätte vor allem stutzig machen sollen, daß Euseb, der in der Kirchengeschichte Nr. 7—10 auf das HE regelmäßig mit dem auch bei Klemens und Origenes konstanten Titel τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον Bezug nimmt, bei den Citaten Nr. 11 und 12 diese feste Benennung vollständig ignoriert und die hier citierte Quelle von sich aus durch die Bestimmungen τὸ εἰς ἡμᾶς ἧκον Ἑβραϊκοῖς χαρακτῆρσιν εὐαγγέλιον und τὸ παρ' Ἰουδαίοις ἐν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ εὐαγγέλιον den Lesern kenntlich zu machen sucht. Ohne die irrige Verselbigung des NE mit dem HE durch Hieronymus und den von Hieronymus beeinflußten lateinischen Bearbeiter des Origenes (Nr. 57)[2] wäre wohl kein moderner Forscher auf den Einfall gekommen, Euseb citiere in der Theo-

1) Schon hieraus folgt, daß Hieronymus eine ganz andere Schrift meint als Klemens, Origenes und Euseb Nr. 7—10.

2) Das Fragment Nr. 57, das im griechischen Matth.-Commentar des Origenes fehlt, entstammt sicher dem NE, nicht dem HE; näheres darüber weiter unten.

phanie aus dem εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους, dessen nichtgriechischer Sprachcharakter von keinem Schriftsteller vor Hieronymus angezeigt worden ist, und das Euseb Nr. 10 deutlichst von dem nur auf den syrischen Matth. der nazaräischen Judenchristen deutbaren Συριακὸν εὐαγγέλιον unterscheidet. Unter der Einwirkung jener falschen Gleichsetzung hat man es dann auch übersehen, daß Euseb bei den Anführungen in der Theophanie nicht mehr und nicht weniger als das echte Original des ersten Evangeliums vor sich zu haben meint.

Auf den ersten Blick scheinen zwar in Nr. 11 das hebräisch geschriebene Evangelium und ὁ Ματθαῖος sogar im Gegenteil als zwei sich gänzlich fremde Größen behandelt zu sein. Man muß sich jedoch daran erinnern, daß es auch Sitte war, den bekannten griechischen Kirchentext eines alttestamentlichen Buches kurz unter dem Namen des Autors dem Ἑβραϊκόν derselben Schrift gegenüberzustellen. Diesem Brauche entsprechend hatte Euseb schon quaest. II ad Marinum (MG 22 940 f) eine griechische Matth.-Stelle, in der er eine freie Bearbeitung des hebräischen Urtextes vermutete, vom vorausgesetzten hebräischen Original als ὁ Ματθαῖος unterschieden. In dem genannten Tractat befaßt sich der Kirchenvater mit dem scheinbaren Widerspruche zwischen Matth. 28 1 und Joh. 20 1 und löst ihn folgendermaßen auf. Er meint, der Evangelist habe bei der hebräischen Niederschrift von Matth. 28 1 eine Wendung gebraucht, die genauerweise durch βράδιον τῶν σαββάτων hätte übersetzt werden müssen. Der griechische Hermeneut habe indessen den freilich das selbe besagenden, aber doch zweideutigen Ausdruck ὀψὲ σαββάτων gewählt[1] und darauf, um ein Mißverständnis abzuwehren, die erläuternden Worte τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων von sich aus frei hinzugefügt. In dieser Erörterung nun

1) Mit der üblichen Verdrehung ist diese Erklärung von Hieronymus ep. 120 4 ad Hedibiam abgeschrieben: mihique (!) videtur evangelista Matthaeus, qui evangelium Hebraico sermone conscripsit, non tam vespere dixisse quam sero et eum, qui interpretatus est, verbi ambiguitate deceptum non sero interpretatum esse sed vespere (ML 22 988). Die oft aufgeworfene Frage, welches gemeinsame hebräische oder aramäische Quellwort für vespere und sero dem Hieronymus hier vorgeschwebt habe, ist ganz müßig; er hat wie gewöhnlich nur oberflächlich copiert, ohne selber zu denken.

wird der jedermann als matthäisch geläufige griechische Text fortgesetzt als ὁ Ματθαῖος von dem hebräischen Urtext unterschieden: ὥσπερ διερμηνεύων αὐτὸς ἑαυτὸν ὁ Ματθαῖος μετὰ τὸ ὀψὲ σαββάτων ἐπήγαγε τῇ ἐπιφωσκούσῃ, . . . ὥστε μηδὲν διαφέρειν Ματθαῖον εἰρηκότα, . . . ὡς καὶ ὁ Ματθαῖος τῷ ὀψὲ σαββάτων, ἵνα μὴ τὴν ἑσπερινὴν ὥραν νομίσειέ τις λέγεσθαι, προσέθηκε τὸ τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων, . . . ἣν Ματθαῖος αὐτὸς παρέστησεν εἰπὼν τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων. Ganz ebenso bedeutet in Nr. 11 ὁ Ματθαῖος die allbekannte, auch von Euseb in der Theophanie zugrunde gelegte griechische Textgestalt des Matth., wie sie der Übersetzer gebildet hatte; von ihr war wieder der hebräische Wortlaut des Evangeliums zu unterscheiden, der unmittelbar aus der Feder des Zöllnerapostels geflossen war.

Daß Euseb in der Theophanie nun wirklich das matthäische Original heranzuziehen geglaubt hat, ergibt sich aus folgenden Erwägungen. In beiden Fällen steht ein matthäischer Text zur Verhandlung, in Nr. 11 Matth. 25 14—30, in Nr. 12 Matth. 10 34—36 [1]. Da das Matthäusevangelium, wie alle wußten, von Haus aus für die ἀπὸ Ἰουδαϊσμοῦ πιστεύσαντες (h. e. VI 25 4) in hebräischer Sprache verfaßt war, dem griechischen Texte der griechischen Gemeinden also ein unter den christlichen Juden verbreitetes Ἑβραϊκόν oder, wie man die einzelnen Grundschriften des AT auch häufig benannte, eine παρ' Ἑβραίοις s. Ἰουδαίοις s. Ἑβραϊκὴ γραφή [2] zugrunde lag, so kann das in Verbindung mit dem griechischen Matth.-Text berücksichtigte Evangelium, das da in hebräischer Schrift und Sprache unter den Juden vorhanden ist, schlechterdings nur die hebräische Urschrift des citierten Buches bezeichnen. Bedenken darf auch nicht der Ausdruck εὐαγγέλιον erregen. Er betrifft in einem solchen Zusammenhange ebenso wenig ein fremdes Schriftwerk wie die

1) Die Überschrift des Nr. 12 enthaltenden Abschnittes theoph. IV 12 lautet: »Über die Spaltungen, die in den Häusern und Familien bis jetzt wegen seiner Lehre stattfinden. Aus dem Evangelium des Matthäus.«

2) Vgl. z. B. Euseb onomast. (ed. Klostermann S. 154 Z. 3): ἡ παρ' Ἑβραίοις γραφή, ἀλλ' οὐχὶ <ἡ> τῶν Ο', h. e. VI 16 1: αἱ παρὰ τοῖς Ἰουδαίοις φερόμεναι πρωτότυποι αὐτοῖς Ἑβραίων στοιχείοις γραφαί.

mit τὸ Ἑβραϊκόν identische Bezeichnung ἡ παρ' Ἑβραίοις γραφή, das Ῥωμαϊκὸν εὐαγγέλιον oder das Παλαιστιναῖον εὐαγγέλιον [1], sondern ist vielmehr analog der Erweiterung von Hebraicum evangelium (Nr. 21) zu Hebraicum evangelium secundum Matthaeum (Nr. 31) in τὸ ἐν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ εὐαγγέλιον (Nr. 12) κατὰ Ματθαῖον zu ergänzen. Ganz besonderes Gewicht ist noch darauf zu legen, daß Euseb die Sprache seiner Quelle, deren Identität mit der noch später in der Bibliothek von Cäsarea aufbewahrten aramäischen Schrift Nr. 38 niemand bestreiten wird, in Nr. 12 nicht als syrisch, sondern als die Ἑβραῒς διάλεκτος bezeichnet, in der nach Papias Nr. 1 Matthäus geschrieben hatte. Das ist doch ganz offensichtlich geschehen, um an der Selbigkeit mit dem »hebräischen« Urmatthäus der Tradition keinen Zweifel entstehen zu lassen. Auch in Nr. 11 liegt der Ton keineswegs auf den Schriftzügen, sondern auf »hebräisch«; wie der matthäische Originaltext hier als τὸ Ἑβραϊκοῖς χαρακτῆρσιν εὐαγγέλιον sc. κατὰ Ματθαῖον, so war er auch h. e. V 10 3 als ἡ τοῦ Ματθαίου γραφὴ αὐτοῖς Ἑβραίων γράμμασι gekennzeichnet. Zieht man alle diese Momente in Rechnung, so wird man schon jetzt sagen müssen, daß Euseb kaum imstande war, die matthäische Urschrift noch deutlicher und correcter einzuführen. Nur an diese konnten seine an die entsprechende Gegenüberstellung einer alttestamentlichen Grundschrift und deren Version gewöhnten Leser denken; allein auf sie sehen sich, wie ich erprobt habe, noch heute die mit der alten exegetischen Literatur und Terminologie ihrer Kirche wohl vertrauten griechischen Theologen gewiesen, deren Urteil nicht durch Hieronymus verwirrt ist.

Nur von einem so bedeutsamen Document, wie es das Original war, hatte es ferner Sinn hervorzuheben, es habe sich noch bis zur Gegenwart erhalten. Denn dieses, die Forterhaltung der Urkunde bei den Juden christlichen Glaubens (Nr. 12), und nicht etwa nur der Übergang eines Exemplars in den Besitz Eusebs oder das Vorhandensein in der Cäsariensis [2] soll ausge-

1) Siehe oben S. 13 und 21. Übrigens bedeutete τὸ εὐαγγέλιον auch die einzelne evangelische Handschrift; vgl. Origenes tom. XVI 19 in Matth. (MG 13 1440) εἶτα δοκεῖ μοι ὑπὸ Ἑλλήνων συνεχῶς γραφόμενα τὰ εὐαγγέλια κτλ., Hieronymus comm. in Matth. zu 11 19 in quibusdam evangeliis legitur (ML 26 76), ep. 120 8 in raris fertur evangeliis (ML 22 987).

2) So Zahn GK II S. 656.

sagt werden, wenn das *παρ' Ἰουδαίοις ἐν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ εὐαγγέλιον* (Nr. 12) in Nr. 11 als *εἰς ἡμᾶς ἧκον* betont wird. Als den Prototyp dem kanonischen Wortlaut gegenüber zeichnet Euseb sodann das NE auch durch die Setzung der Präterita *ἐπῆγεν* und *περιεῖχεν* (Nr. 11) aus. Wenn die hebräische Überlieferung im Unterschied von der griechischen bezog und enthielt, so stellt sie eben die primäre Größe dar; vgl. die ähnlichen Wendungen Euseb demonstr. ev. V 4$_{5}$ *ἑτέρως εἶχε τὸ Ἑβραϊκόν*, Origenes zu Ps. 4$_{8}$ (MG 12$_{1168}$) *ἐν τῷ Ἑβραϊκῷ »ἀπὸ καιροῦ« εἶχε*, tom. XVI 19 in Matth. (MG 13$_{1440}$) *οὕτω δὲ καὶ εἶχεν ἡ Ἑβραϊκὴ λέξις*. Bei der Identificierung der apokryphen Erzählung des Papias Nr. 9 heißt es dagegen von dem HE, das nicht als Urschrift eines kanonischen Textes in Frage kam: *ἣν τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον περιέχει*.

Ferner, hätte Euseb in dem Nr. 12 citierten Schriftwerk etwa nur eine notorische Fortwucherung des Urmatthäus oder gar ein selbständiges akanonisches Schriftwerk gesehen, so wäre es dem gegen die außerkirchliche evangelische Tradition auf das ängstlichste verschlossenen Kirchenvater in keinem Falle beigekommen, das Apokryphon Nr. 12 zur Erläuterung von Matth. 10$_{35}$f einzustellen. Ausdrücklich wird der Spruch jedoch durch »er lehrte« als ein maßgebendes Herrenwort eingeleitet und auf ihn mit »hieraus kann man lernen« zurückgewiesen. Kurz nach Nr. 12 heißt es nochmals: »so erkennt man, .. daß er auch die Tat fügte zu seinem Worte, hauptsächlich zu dem, was geschrieben steht: Ich wähle mir usw«. Indem Euseb des Herrn »Wort, das geschrieben steht,« zur näheren Erklärung des kanonischen Textes heranzog, ohne es in seiner Geltung irgendwie zu bedingen und von dem hl. Texte im Werte zu unterscheiden, erkannte er auch dessen Quelle als inspirierte Offenbarungsurkunde an. Eine solche vermochte das NE für ihn jedoch nur dann zu sein, wenn es wirklich mit der matthäischen Urform übereinstimmte.

Endlich steht auch unverkennbar in Nr. 11 Original und Übersetzung sich inhaltlich zur Vergleichung gegenüber. Man meint zwar gewöhnlich, Euseb habe das Verdict über den faulen Knecht Matth. 25$_{30}$ zu hart gefunden und das hebräische Ev. bloß aufgerufen, um durch dessen Beispiel eine ihm mehr zusagende Ausdeutung des matthäischen Berichtes zu belegen; in ein Ab-

hängigkeitsverhältnis habe er die Texte dagegen nicht gestellt, sondern Nr. 11 so verwendet, wie man jedes andere Evangelium, das eine parallele Perikope enthielt, hätte heranziehen können. Aber dieses Verständnis wird dem Zusammenhange nicht gerecht. Euseb wäre an sich mit der schwersten Strafe, die der Herr über den Trägen ausspricht, vielmehr ganz einverstanden: *τῇ προσηκούσῃ παραδώσει δίκῃ, . . . δικαιοτάτην ἐξοίσει τὴν κατ' αὐτοῦ ψῆφον* (MG 24$_{685}$). Wenn er trotzdem, im Gegensatze zu der praktischen Abzweckung seiner Abhandlung, eine andere Beziehung von Matth. 25$_{30}$ erwägt, so tut er dieses, wie er ja auch mit klaren Worten aussagt, weil die hebräische Ausgabe des Evangeliums dazu anleitete. Es handelt sich um eine Anmerkung textkritischer Natur.

Der hebräische und der recipierte Kirchentext von Matth. verhalten sich, so will Euseb darlegen, folgendermaßen. Im hebräischen werden drei Knechte vorgeführt: der erste vervielfältigt das Gut und erntet Anerkennung, der zweite vergräbt es und wird getadelt, der dritte verpraßt es in schlechter Gesellschaft und verfällt harter Strafe. Auch im griechischen Matthäus erscheint zuerst der treue Arbeiter — die zwei Fälle Matth. 25$_{16}$ und $_{17}$ legt Euseb zu einem einzigen zusammen —, dem Belobigung zuteil wird; darauf kommt ein fauler Knecht, der das Talent versteckt hatte und dafür Matth. 25$_{26-29}$ eine Scheltrede davonträgt. Soweit decken sich also beide Relationen. Im griechischen Text ist nun Matth. 25$_{30}$ an die Scheltrede noch eine Strafverkündigung angeschlossen, die aber im hebräischen Wortlaut nicht dem Faulen, sondern einer dritten Figur, dem unredlichen Prasser, gilt. Dieser Sachverhalt im hebräischen Text führt zu der Vermutung, daß auch im griechischen Matthäus das Verdict Matth. 25$_{30}$ auf eine dritte, das Gut verschwendende Person zielt, so nämlich, daß es nochmals die Strafe angeben will, die den schon in der vorhergehenden Perikope Matth. 24$_{48}$ff geschilderten ungetreuen und liederlichen Knecht trifft. Auf Grund des traditionellen Textes würde freilich niemand darauf kommen, Matth. 25$_{30}$ anders als auch auf den faulen Knecht zu beziehen [1].

---

1) *Δόξει μὲν οὖν ἀπεριέργως ὅσον ἐπὶ τῇ ἀκολουθίᾳ περὶ τοῦ μηδὲν ἐργασαμένου ἀλλὰ ἀποκρύψαντος τὸ τάλαντον τοῦτ' εἰρῆσθαι.* Diese Bemerkung bildet den Übergang zu der Ausführung Nr. 11.

Diese Darlegung setzt nun doch ganz augenscheinlich voraus, daß der griechische Hermeneut die Absicht gehabt habe, sich der erwähnten hebräischen Ausgabe in allem Wesentlichen anzuschließen, und daß man deshalb in solchen Fällen, in denen beide Größen zu divergieren scheinen, die Frage aufwerfen müsse, ob das Verständnis, das man herkömmlicherweise als einzig möglich mit dem griechischen Text verbinde, überhaupt richtig oder nicht vielmehr nach dem hebräischen Bericht zu revidieren sei. In solcher Weise läßt sich nur Nachbild und Urschrift mit einander vergleichen. Fragt man nun aber, warum denn Euseb, wenn er im NE den matthäischen Urtext zu besitzen meinte, diesen nicht einfach an die Stelle der griechischen Version gesetzt habe, so ist zu antworten, daß ein solches Radicalverfahren nicht in den Gepflogenheiten der griechischen Väter lag. Wie bei der Gegenüberstellung der Grundtexte und Übersetzungen des AT, so kam es dem Euseb auch hier namentlich nur auf eine scharfe Erfassung der *διάνοια* des kirchlicherseits recipierten, mithin gottgewollten Textes an; der hebräische Grundtext diente bloß als Hilfsmittel zu diesem Zwecke. Allerdings befestigte Euseb mit den von ihm vorgelegten Proben eine beträchtliche Kluft zwischen dem matthäischen Originale und der kanonischen Textüberlieferung. Aber wir sehen ihn auch am Werke, sie durch seine Auslegekunst zu überbrücken[1]. Vor allem war man ja vom AT her an oft ungeheure Abweichungen der Version von der Urschrift gewöhnt[2]. Wenn derartige Discrepanzen bei der auf wunderbare Weise zustande gekommenen Septuaginta sich einstellen und gerechtfertigt werden konnten, so mußten sie auch in der Übertragungsarbeit des ersten Evangeliums nicht verwunderlich erscheinen. Wir haben oben S. 55 gesehen,

1) Euseb nimmt an, der griechische Übersetzer habe sich die Zeichnung des dritten, zuchtlosen Knechtes erspart, weil ein solcher bereits kurz zuvor geschildert war, und es dann genügte, mit Matth. 25 30 einfach auf den Fall Matth. 24 48 ff zurückzuweisen; unter dem *ἀχρεῖος δοῦλος* 25 30 sei ein Knecht von der Verhaltungsart des *κακὸς δοῦλος* 24 48 gemeint.

2) Es ist auch in Rücksicht zu ziehen, daß der kirchliche Text der Evangelien keineswegs feststand und die Handschriften sogar in bedeutenden Stücken wie Matth. 16 2f Mark. 16 9—20 Luk. 22 43f 23 34 Joh. 5 3f 7 53—8 11 auseinandergingen. Daher ließen sich zahlreiche Unterschiede des griechischen Matth. vom NE auch als Willkürlichkeiten und Fehler der Copisten erklären.

welche Freiheiten Euseb von vorneherein dem Hermeneuten des Matth. zugestand. Dieser war nach dem Muster der Septuaginta vollauf berechtigt zu Umstellungen, Auslassungen und Einschüben, zu Zusammenziehungen und Erweiterungen, zu ganz neuen Einkleidungen eines Gedankens seiner Vorlage. Es war sogar in seinen Willen gestellt, aus irgend welchen ihm als maßgebend erscheinenden Gründen inhaltliche Abänderungen vorzunehmen, mehrere Perikopen zu verschmelzen, diese Stücke völlig auszuscheiden und jene nur dem ihm einleuchtenden Sinne nach wiederzuerzählen. Aufgabe der kirchlichen Exegeten war es dann, die Abwandlungsmotive zu erspüren und zu rechtfertigen. Unter diesen Umständen brauchte Euseb, ganz ebenso wie die übrigen Schriftsteller, die im NE das matthäische Original sahen, keinen Anstoß an so eingreifenden Differenzen zu nehmen, wie sie uns in den Beispielen Nr. 11 27 33 39 57 vorliegen. Die Varianten des NE lösten dafür so manche Schwierigkeiten der griechischen Überlieferung[1] (vgl. Nr. 28 39 40 43 45 46 49 52 57), seine Lesarten stimmten gegen verdächtige Texte (Nr. 41 48) und schienen so ihre Quelle als die ursprüngliche zu bestätigen. Natürlich mußten alle diese Unterschiede zwischen dem NE und der kanonischen Form nur als Ausnahmen erscheinen können, die die Regel bestätigten, d. h. sie konnten nicht so stark sein, daß man irgend daran denken dürfte, das NE als ein nur in den Quellen mit Matthäus verwandtes, aber sonst selbständiges Evangelienwerk zu begreifen. Eine hebräische oder aramäische Schrift, in der etwa wie in dem von Epiphanius Nr. 14 ff beschriebenen griechischen Evangelienbuche der Ebionäer gleich die beiden wichtigen Eingangscapitel gefehlt hätten, würde von Euseb gewiß nicht als die matthäische Urschrift anerkannt worden sein.

2. Hat nun aber Euseb Nr. 11 f das NE ohne Einschränkung als das von Papias, Irenäus und Origenes angedeutete, von Hegesipp citierte Original des Matth. eingeschätzt, es ganz genau so benannt und ausgenützt wie die *παρ' Ἰουδαίοις Ἑβραϊκὴ γραφή* eines alttestamentlichen Buches, so sind wir zunächst zu dem Schlusse genötigt, daß er es nur wenige Zeit vor der um 333 erfolgten[2] Abfassung der Theophanie kennen gelernt haben

1) Die oben S. 55 erwähnte Erörterung quaest. II ad Marinum zeigt, daß Euseb vom Urtexte des Matthäus derartige Leistungen erwartete.

2) S. Greßmann, Eusebius Theophanie 1904 S. XX*.

kann. Denn als er die Kirchengeschichte schrieb, hielt er offenbar die matthäische Urschrift für nicht mehr erreichbar und hob h. e. V 10_3 als besonders bemerkenswert hervor, daß sich ein Urexemplar bis zur Zeit des Pantänus erhalten hatte[1]. Daher war er h. e. III 36_{11} auch nicht imstande, das Citat bei Ignatius ep. ad Smyrn. 3 zu identificieren[2], welches doch nach der Feststellung des Hieronymus, der sicher den aramäischen Matth. Euseb's in der Caesariensis gesehen hatte (Nr. 24 38), im NE zu lesen war (Nr. 25). Ebensowenig findet sich in den anderen früheren Schriften Eusebs, die sich wiederholt mit dem matthäischen Text befassen, eine Anspielung oder eine Verwendung des NE. Die oben S. 55 mitgeteilte Reconstruction des Urtextes von Matth. 28_1 in der um 313 anzusetzenden[3] quaest. II ad Marinum beruht nur auf einer Vermutung des Kirchenvaters, nicht aber auf der diplomatischen Unterlage des aramäischen Textes. Anderseits sind in der Theophanie einige Spuren anzutreffen, die für die Neuheit des Fundes zeugen. Mit der Bemerkung *εἰς ἡμᾶς ἧκον* (Nr. 11) werden die Leser belehrt, daß das Original doch noch erhalten sei, nämlich bei den Juden (Nr. 12), für die es ja auch eigens geschrieben war; in ähnlicher Weise versichert Epiphanius Nr. 13 seinen Leserkreis, der matthäische Grundtext werde wahrhaftig noch bei den nazaräischen Juden aufbewahrt. Solche Aufschlüsse hat man bei der Erwähnung der in ihrer Fortexistenz bekannten Urtexte des AT nicht hinzugefügt. Auch darin spricht sich die erst kürzlich vermittelte Bekanntschaft aus, daß Euseb das NE in der Theophanie gleich zweimal, in beiden Fällen eigentlich ohne rechte Not, verwertet, und daß er endlich noch in der Lage ist, das Herrenwort Nr. 12 aus dem Gedächtnis zu citieren, wenn ihm

1) Zahn GK II S. 680, Einleitung II³ S. 267. — Hegesipp, der noch das matthäische Original citieren konnte (Nr. 10), erschien dem Euseb bedeutend älter als Pantänus; s. oben S. 53.

2) Euseb h. e. III 36_{11}: *ὁ δ' αὐτὸς Σμυρναίοις γράφων, οὐκ οἶδ' ὁπόθεν ῥητοῖς συγκέχρηται, τοιαῦτά τινα περὶ τοῦ Χριστοῦ διεξιών· »ἐγὼ δὲ καὶ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐν σαρκὶ αὐτὸν οἶδα καὶ πιστεύω ὄντα. καὶ ὅτε πρὸς τοὺς περὶ Πέτρον ἐλήλυθεν, ἔφη αὐτοῖς· λάβετε, ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε ὅτι οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον· καὶ εὐθὺς αὐτοῦ ἥψαντο καὶ ἐπίστευσαν«.*

3) S. Harnack, Chronologie II S. 124.

auch der eigentliche Zusammenhang des Logions im NE bei der Niederschrift nicht gegenwärtig ist.

War das NE nun in den Jahren der Kirchengeschichte noch nicht in die Hände Euseb's gekommen, so folgt weiter, daß es nicht mit dem *καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον* benannten Schriftwerke zusammenfallen kann, aus dem er Nr. 9 eine akanonische evangelische Erzählung des Papias zu identificieren wußte, wogegen er zu gleicher Zeit der erwähnten apokryphen Stelle bei Ignatius ep. ad Smyrn. 3, die auch im NE enthalten war, ganz ratlos gegenüberstand. Daß in dem letzten Falle kein Gedächtnisfehler Euseb's vorliegt, beweist der Umstand, daß Origenes, der ebenso wie der jüngere Eusebius zwar das HE, aber nicht das NE kannte, dasselbe Herrenwort nur auf die doctrina Petri zurückzuführen vermochte[1]. Die Verschiedenheit des NE und des HE ergibt sich übrigens schon daraus, daß Euseb an allen jenen Stellen, an denen er auf Grund der Tradition oder seiner eigenen Kenntnisnahme vom hebräischen Matth. einerseits und von dem *καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον* anderseits spricht, niemals die leiseste Andeutung über die mögliche Identität oder nächste Verwandtschaft dieser beiden Größen, ja nicht einmal einen Hinweis auf einen nichtgriechischen Sprachcharakter des HE einfließen läßt, vielmehr die Citate Hegesipps auf das fraglos das NE bedeutende *Συριακόν* und auf das *καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον* verteilt.

Das von Euseb erlangte NE-Exemplar wurde der bischöflichen Bibliothek als das matthäische Original einverleibt und hier noch dem Hieronymus als solches vorgewiesen (Nr. 24 38).

IV. Apollinaris von Laodicea.

1. Euseb hatte nicht vergebens auf die Erhaltung des hebräischen Urmatthäus bei Christen jüdischen Stammes hingewiesen. In der ihm folgenden Generation muß ein griechischer Kirchenschriftsteller von großem Einfluß das NE sich bei den judenchristlichen Nazaräern von Beröa verschafft und es als den Ur-

1) Origenes, de princ. prooem. 8 (MG 11_{119} f): Si vero quis velit nobis proferre ex illo libello, qui Petri doctrina appellatur, ubi salvator videtur ad discipulos dicere: »non sum daemonium incorporeum«, primo respondendum est ei, quoniam ille liber inter libros ecclesiasticos non habetur, et ostendendum quia neque Petri est ipsa scriptura neque alterius cuiusquam, qui spiritu dei fuerit inspiratus.

text des ersten Evangeliums reichlicher verwertet, aber auch dessen Besitzerkreis nach eigener Beobachtung näher geschildert haben. Hierauf führen folgende Überlegungen, die zum Teil freilich von Ergebnissen ausgehen müssen, die erst in den späteren Untersuchungen herausgearbeitet werden können.

In dem um das Jahr 377 abgeschlossenen Panarion weiß Epiphanius Nr. 13 mitzuteilen, daß das matthäische Original in der hebräischen Ursprache noch bei den Nazoräern, als deren Wohngebiet er haer. 29 7 an erster Stelle Beröa in Cölesyrien nennen kann, aufbewahrt und in vollständiger Gestalt gebraucht werde. Er ist seiner Sache so sicher, daß er die interessante Nachricht noch besonders durch *σαφῶς*, gewiß und wahrhaftig, unterstreicht. Er ist aber auch in der Lage, manche Einzelheiten über die sonstigen Einrichtungen und Glaubensvorstellungen dieser Judenchristen vorzulegen (haer. 29 7—9). Aus eigener Anschauung oder aus mündlicher Belehrung durch einen Sachverständigen kann er jedoch seine Kenntnisse über das Buch und die Benützer nicht gewonnen haben, da er nicht einmal über die ihm wichtigste Frage unterrichtet zu sein bekennt, ob die Nazoräer ebenso wie die vorher haer. 28 geschilderten Kerinthianer Christum für einen bloßen Menschen halten, und ob sie möglicherweise auch gleich den Ebionäern von haer. 30 (vgl. Nr. 15) die Genealogien abgetrennt haben.

Nun wird sich weiter unten zeigen, daß Epiphanius eine Anzahl seiner positiven Angaben über die Nazoräer, so ihre Verkündigung von dem einen Gott und seinem Knechte Jesus Christus, die Verwerfung der pharisäischen Extraforderungen, den Gebrauch des vollständigen AT, aus der nazaräischen Auslegung zu einigen Jesajastellen herausgesponnen hat, welche etwa 30 Jahre später, um 410, auch von Hieronymus aus einer der Vorlagen seines Jesaja-Kommentars wortgerecht mitgeteilt worden ist[1]. Hieraus folgt, daß ein vor dem Jahre 377 schreiben-

1) Diese exegetischen Stücke sind unten im selben Abschnitt Teil V, Absatz 3 abgedruckt. Hieronymus behauptet niemals, er habe sie persönlich eingesammelt. Daraus, daß er sich hier nicht, wie er es bei den von Origenes und Euseb bei Rabbinen und getauften Juden eingezogenen Erkundigungen tut, selbst als den Entdecker aufspielt, kann man schließen, daß die Gefahr, überführt zu werden, nahe lag, die vermittelnde Quelle also jünger, nicht umfangreich und ziemlich bekannt war.

der Erklärer des Jesaja sich mit den Tradenten des NE näher bekannt gemacht und Mitteilungen über sie veröffentlicht hat. Auf ihn werden wir auch die übrigen, auf das beste einem alttestamentlichen Exegeten anstehenden Nachrichten zurückführen dürfen, die sich bei Epiphanius haer. 29 von anderen haltlosen Combinationen des Häresiologen selber abheben: die Nazoräer sind im cölesyrischen Beröa ansässige, nach dem mosaischen Gesetz lebende Christen jüdischen Volkstums, die in der hebräischen Sprache gut bewandert sind und das AT sowohl wie das Matthäus-Evangelium noch im hebräischen Urtext lesen. Nimmt man hinzu, daß Epiphanius den Bericht seines Garanten für den Zustand der eigenen Gegenwart maßgebend sein läßt — *ἔτι σώζεται* hebt er Nr. 13 vom NE hervor —, so ergibt sich folgendes: ein vor Epiphanius, jedoch in seinem Zeitalter unter anderem als Ausleger des Jesaja tätiger Kirchenschriftsteller hat bei den Nazaräern zu Beröa die aramäische Matthäusbearbeitung vorgefunden und sie als das »hebräische« Original der Tradition anerkannt. Noch mehr, er muß durch häufigere Anführungen dem Verfasser des Panarions auch die Grundlage für die Aussage geliefert haben, daß die Nazoräer nicht etwa bloß wie die zuvor haer. 28 beschriebenen Kerinthianer nur einige, ihren Tendenzen gerade zusagende Stücke aus dem Matthäus-Evangelium gebrauchen[1], sondern es in vollständiger Gestalt[2] besitzen und anerkennen.

1) Epiphanius haer. 28 5: *χρῶνται* (sc. *οἱ Κηρινθιανοί*) *γὰρ τῷ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίῳ ἀπὸ μέρους καὶ οὐχὶ ὅλῳ.* Als solche kerinthianischen Beweisstellen nennt der Häresiologe darauf Matth. 1 1-17 10 25 (26 18); näheres hierüber siehe im fünften Abschnitt.

2) Mehr besagt der Ausdruck *πληρέστατον* in Nr. 13 nicht. Vorgebildet ist er von Irenäus adv. haer. III 11 7 (MG 7 884), wo es von den Valentinianern im Gegensatz zu Marcions Verstümmelung des Luk. heißt: »eo quod est secundum Joannem plenissime utentes«. Epiphanius will also nicht etwa den nazoräischen Matthäus als einen im Stoff bereicherten wieder von dem echten, unberührten Original unterscheiden. Eine notorische Fortbildung der Urschrift hätte er unweigerlich als eine frevelhafte häretische Verfälschung in der Art von Nr. 16 gebrandmarkt, aber nicht mit den Worten *παρ' αὐτοῖς γὰρ σαφῶς τοῦτο ἔτι σώζεται* emporgehoben. Daß das NE neben Abstrichen auch allerlei Zusätze aufwies, konnte es keinesfalls um den Ruf der Originalität bringen, da sich ja die Urtexte des AT ebenso zur recipierten Übersetzung verhielten. Man darf nun einmal nicht vergessen, daß die Alten unter einer Version nicht wortgetreue Übertragung, sondern eine neue *ἔκδοσις* des Inhaltes der Grundschrift ver-

Zu einem gleichen Rückschluß nötigt der Befund bei Hieronymus. Obschon bisher erst nur wenige der Beweisgründe angedeutet sind, so dürfte es doch schon jetzt durchaus klar geworden sein, daß das NE und das HE ganz verschiedene Größen darstellen, von Hieronymus also aus irgendwelchen Antrieben fälschlich verselbigt worden sind. Wenn der lateinische Vater nun die »häufigen« HE-Citate des Origenes in das aramäische NE versetzt (Nr. 23), insbesondere das HE-Fragment Nr. 4 mit allem Drum und Dran in Nr. 22 nachschreibt, diese Beute später nochmals in Nr. 34 36 verweist und dabei zu erklären imstande ist, es handele sich um die für ihn copierte, von den Nazaräern benützte Schrift, so erhellt zunächst, daß er nur ganz oberflächlich mit den Einzelheiten des NE bekannt gewesen sein kann. Wir werden späterhin aber auch noch den Beweis führen, daß nicht nur seine Behauptungen, das NE sei von ihm in das Griechische und das Lateinische übersetzt worden, sondern sogar die Nachricht Nr. 24, er habe sich von den Nazaräern Beröas eine Abschrift des NE verschaffen können, in das Gebiet der von Hieronymus so gern erzählten Märchen gehört, daß er entgegen der allgemeinen Ansicht, er müsse als Hauptkenner der Nazaräer gelten, überhaupt niemals mit diesen Judenchristen in irgendwelche persönliche Berührung gekommen ist. An sich könnte er nun seine NE-Zitate ja dem Exemplare entnommen haben, das er in der Cäsariensis gesehen hatte (Nr. 24 38). Allein, Hieronymus war bekanntlich als Literarhistoriker und Exeget nur Compilator und geradezu darauf eingeschworen, unter Ausschaltung der eigenen Initiative lediglich die Arbeiten anderer auszuschreiben[1]. Das gilt ganz besonders auch hinsichtlich der

standen haben, wobei der Übersetzer nach eigenem Entschluß kürzen und umgestalten durfte, so daß Differenzen zwischen dem hebräischen und dem griechischen Matth. selbstverständlich waren.

1) Für die schriftstellerischen Praktiken des Hieronymus ist zu verweisen auf von Sychowski, Hieronymus als Literarhistoriker 1894 (Kirchengeschichtliche Studien, herausgeg. von Knöpfler, Schrörs und Sdralek II 2), Bernoulli, Der Schriftstellerkatalog des Hieronymus 1895, und die treffliche große Biographie von Grützmacher, Hieronymus, 3 Bände, 1901 1906 1908. Ein lehrreiches Beispiel für den Mangel an Ernst und Wahrheitsliebe, mit dem Hieronymus wissenschaftliche Probleme zu erledigen pflegte, ist noch besprochen von Schade, Hieronymus und Psalm 13 (Biblische Zeitschrift, herausgeg. von Göttsberger und Sickenberger VII [1909] S. 129

Quellenauszüge, die sich in seinen Werken finden. Daher hat schon Harnack, Literaturgeschichte I S. 8, auch ohne die Besitzanzeige Nr. 24 in Frage zu ziehen, mit vollstem Recht die Vermutung geäußert, Hieronymus habe die uns angehenden Citate bereits vorgefunden. Es ist vollends nicht anzunehmen, daß Hieronymus die Copie in Cäsarea, die er überdies bei seinen ganz ungenügenden Kenntnissen im Syrischen nur mit fremder Hilfe hätte genauer studieren können, bei dem Besuche der Bibliothek an einzelnen Stellen ausgezogen und die Excerpte für die zur Mitteilung geeigneten Gelegenheiten — zwischen seinem ersten und letzten Citat liegen 28 Jahre — aufgehoben haben sollte. Will man seine Eigenart nicht geflissentlich übersehen, so muß vorausgesetzt werden, daß er, Ausnahmen vorbehalten, auch die den Text des NE betreffenden Angaben aus einer vermittelnden Hand bezogen hat. Unbedenklich dürfen wir diese jenem Gelehrten zuschreiben, auf den sich auch Epiphanius Nr. 13 stützt, dem beide Väter die Kenntnis der nazaräischen Auslegungen zu Jesaja verdanken, auf den Hieronymus hauptsächlich hinzielt, wenn er Nr. 27 und 38 berichtet, daß »plerique« das NE als das authenticum Matthaei benennen[1], und auf dessen Autorität und Antrieb hin er es wagt, wiederholt selber das syrische NE ganz rund als das »hebräische« Original (z. B. Nr. 24 31) und nicht bloß als eine syrische Ausgabe, sei es auf Grund des hebräischen Urtextes oder der griechischen Version, einzuführen.

bis 133). Ohne genaue Kenntnis des Charakters und der literarischen Manieren des Hieronymus ist die Verwertung seiner Zeugnisse einfach unmöglich. Er war einer der schamlosesten und hinterlistigsten literarischen Schwindler und Freibeuter, die es je gegeben hat. Es durfte schließlich kein Buch vorhanden sein, das er nicht gelesen, begutachtet und exzerpiert, kein bedeutsamer Gedanke, den er nicht hervorgebracht, keine außergewöhnliche Erkundigung, die er nicht eingezogen hatte. Er schrieb sich sogar die Kenntnis von Schriften zu, die niemals existiert haben.

In der Chronologie der Schriften des Hieronymus folge ich den Berechnungen Grützmachers.

1) Das häufiger zur Erklärung dieser höchst wichtigen Aussage, die unmöglich dem HE bei den griechischen Vätern gelten kann, herangezogene Zeugnis des Irenäus Nr. 2 muß schon deshalb ganz außer Rechnung bleiben, weil in ihm gar nicht die Rede vom hebräischen Original des Matth.-Evangeliums ist. Dagegen hat Hieronymus neben seinem Hauptbürgen wohl auch noch Epiphanius Nr. 13 und Euseb Nr. 11 f im Auge.

Endlich gelangt die Abhängigkeit von einem Manne, der die matthäische Urschrift bei den Nazaräern in Beröa vorgefunden hatte, auch darin zum Ausdruck, daß Hieronymus, nach dessen falscher Voraussetzung der aramäische Matthäus doch auch von Klemens, Origenes (vgl. Nr. 23) und dem Euseb der Kirchengeschichte benützt war, welche aber sämtlich nichts von einer speciellen Zugehörigkeit dieser Schrift zu den Nazaräern vermeldeten, sie dennoch vor allem als diejenige Matthäus-Form empfindet, deren sich noch bis zur Gegenwart die Nazaräer bedienen[1], und daß er endlich die Copie, nach der er zu citieren vorgibt, nicht in Cäsarea, sondern bei den Nazaräern im cölesyrischen Beröa entstanden sein läßt[2].

Noch eine dritte Spur führt uns zu dem selben Vorgänger zurück. Gewisse Erwägungen haben uns oben S. 31 zu der Vermutung veranlaßt, daß der S. 22f zum Teil wiederhergestellte textkritische Apparat der spätestens gegen 500 entstandenen Evangelienausgabe Zion, in dem die Lesarten des *Ἰουδαϊκόν* im Vordergrunde stehen, einem verschollenen Commentar zu Matthäus entnommen worden ist. Die vom Herausgeber von Z geprägte Bezeichnung *τὸ Ἰουδαϊκόν* ist als Abkürzung von *τὸ Ἰουδαϊκὸν εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον* gemeint und will gleich den Formeln Nr. 10 *τὸ Συριακόν* sc. *εὐαγγέλιον*, Nr. 11 *τὸ Ἑβραϊκοῖς χαρακτῆρσιν εὐαγγέλιον*, Nr. 12 *τὸ παρ' Ἰουδαίοις ἐν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ εὐαγγέλιον*, Nr. 21 Hebraicum evangelium das ursprüngliche Hebraicum evangelium secundum Matthaeum (Nr. 31) anführen, das bekannterweise für die Juden in ihrer Heimatsprache geschrieben war[3]. Und sicher wird es niemand für möglich halten, daß der Scholiast eine Matth.-Ausgabe, die ihm als bestimmt oder vielleicht von den Judenchristen verderbt

1) Nur einmal hat Hieronymus Nr. 27 ganz beiläufig als die Benützer im Anschluß an Euseb Nr. 8 und Epiphanius Nr. 14 auch die Ebionäer genannt, die er mit Recht hier wie auch sonst als eine von den Nazaräern völlig verschiedene Erscheinung betrachtet hat.

2) Wie so häufig, verwechselt sich Hieronymus in dieser Behauptung ganz mit dem Autor, den er ausschreibt.

3) Zum Ausdruck *τὸ Ἰουδαϊκόν* vgl. auch nochmals die Bezeichnungen der hebräischen Grundtexte des AT, z. B. *τὸ Ἑβραϊκόν*, Origenes de hist. Sus. 3 (MG 11_{53}) *ἐν τοῖς ἡμετέροις ἀντιγράφοις* (LXX) *ἢ ἐν τοῖς παρὰ Ἰουδαίοις*, Euseb h. e. VI 16_1 *αἱ παρὰ τοῖς Ἰουδαίοις φερόμεναι πρωτότυποι αὐτοῖς Ἑβραίων στοιχείοις γραφαί*.

beschrieben war, oder gar ein akanonisches Evangelienbuch wie das HE, das schon Epiphanius Nr. 14ff als eine schamlose Fälschung entlarvt hatte, zusammen mit anderen griechischen Handschriften zur Vergleichung mit dem landläufigen Matth.-Text habe bringen wollen, und zwar, was große Beachtung verdient, zumeist auf dem so empfindlichen Gebiete der Herrnreden. Ganz fraglos sollte das *Ἰουδαϊκόν*, wie in hexaplarischen Handschriften das *Ἑβραϊκόν*, den Urtext danebenhalten, dessen Varianten in dem atl. Codex Ambros. A 147 infr. gelegentlich auch als »ex Hebraeo sive Judaeo« hinzugefügt worden sind[1]. Wir sehen also zuerst, daß die Vorlage, von der der excerpierende Scholiast abhängig war, sich mit der des Epiphanius und Hieronymus in der Einschätzung des aramäischen Matth. als des hebräischen Urtextes deckte. Dazu kommt folgendes. Übereinstimmend hebt der Randapparat Nr. 50 und Hieronymus Nr. 39 eine NE-Variante zu Matth. 18_{22} heraus. Da die Abweichungen des NE, wie die uns zu Gebote stehenden Proben erraten lassen, nach vielen Hunderten, vielleicht sogar nach einigen Tausenden gezählt haben werden, so kann diese Gemeinsamkeit in der Auswahl eines überdies höchst heiklen Citates nicht auf Zufall beruhen. Vollends muß die Congruenz des Wortlautes in der griechischen und lateinischen Wiedergabe zu dem Schlusse nötigen, daß beide auf einen und denselben Übersetzer des aramäischen Textes zurückgehen[2].

Doch dieses ist nicht die einzige Berührung zwischen den von Hieronymus und dem Scholiasten benützten Vorlagen. Aus Nr. 49 der Marginalliste ersieht man, daß der Ausleger, der diese NE-Lesart herbeigezogen hatte, an dem Bericht Matth. 16_{17} »Sohn des Jonas« Anstoß genommen und dafür »Sohn des Johannes« vorgeschlagen hat. Hieraus läßt sich zurückschließen, daß er Joh. 1_{42} 21_{15}ff *υἱὸς Ἰωάννου* zu lesen gewohnt war, diese Über-

1) Auch die Vorlage von ε 370 371 kann die NE-Lesung Nr. 51 nur deshalb in den Text gestellt haben (siehe oben S. 21), weil sie das *Ἰουδαϊκόν* für das matthäische Original hielt. Übrigens sind in diesen beiden Bruderabschriften, die ich leider nur sprungweise verglichen habe, vielleicht auch noch andere *Ἰουδαϊκόν*-Lesarten in den Text übergegangen.

2) Vgl. Zahn, GK II S. 648 Anm. 1. — Der Scholiast wußte, daß der Satz Nr. 50 im NE auf die Worte *ἑβδομηκοντάκις ἑπτά* folgte; er kannte also auch das ganze Fragment Nr. 39.

lieferung für die richtige gehalten und, wie es die Exegeten bei derartigen Widersprüchen zu tun pflegten, die Entstehung des kirchlichen Textes von Matth. 16 17 zu erklären versucht hat. Eine solche Erörterung teilt nun Hieronymus im Matth.-Commentar zur Stelle hinter der von ihm bevorzugten Deutung des Namens Barjona auf Sohn der Taube, d. h. des Geistes, aus einer seiner Quellen mit: »alii simpliciter accipiunt, quod Simon, id est Petrus, sit filius Joannis, juxta alterius loci interrogationem: Simon Joannis diligis me? . . et volunt scriptorum vitio depravatum, ut pro bar Joanna, hoc est filius Joannis, bar Jona scriptum sit, una detracta syllaba« (ML 26 121). Wir hören hier einen Erklärer des Matthäusevangeliums — der Plural alii ist nur Manier —, der ebenso wie der in den Z-Scholien excerpierte hebräisch bzw. syrisch verstand, gleich ihm bei Joh. nicht die nach Matth. 16 17 bewirkte vulgäre Correctur *Σίμων ὁ υἱὸς Ἰωνᾶ*, sondern noch *υἱὸς Ἰωάννου* las und diesen Vaternamen des Petrus auch Matth. 16 17 als ursprünglichen Text eingesetzt wissen wollte. Noch mehr, er bestimmte das originale Wortbild von Matth. 16 17 nicht aus dem Griechischen, auch nicht nach dem hebräischen AT als Jehochanan oder Jochanan, sondern griff auf dieselbe typisch aramäisch abgeschliffene, verschärfte Form Jo(ch)anna zurück, die, wie aus dem NE-Fragment Nr. 57 »Simon, fili Joannae«[1] zu folgern ist, auch Matth. 16 17 im NE stand. Der Gemeinsamkeiten sind so viele und bezeichnende, daß man die Identität der Vorlagen des Hieronymus und des Scholiasten nicht abweisen kann, wenn auch der Lateiner, wohl um die ihm beliebte geistige Deutung nicht zu sehr in den Schatten zu stellen, das Zeugnis des NE nicht mit übernommen hat. Diese mancherlei Berührungen zwischen dem Randapparat und dem zuweilen als »plerique« (Nr. 27 38) oder »alii« eingeführten Vorgänger des Hieronymus sind es, die uns zugleich veranlassen, in den Z-Scholien endgiltig Auszüge aus einem Commentare zu Matthäus zu sehen, dessen Verfasser mithin das NE in reichlichem Maße als den matthäischen Urtext verwertet hatte.

2. Wer war aber jener dem NE derart zugewandte Autor, auf den Epiphanius, Hieronymus und die Scholiensammlung in

1) Es ist doch das nächstliegende, die überlieferte Form Joanne in Nr. 57 als Verschreibung von Joannae und nicht von Joannis zu betrachten.

gleicher Weise zurückdeuten? Einige Züge seines Bildes tauchen vor uns auf. Er lebte noch im Zeitalter des Epiphanius und hat von Hieronymus benützte Auslegungen zu Matthäus, doch wegen Nr. 21 auch zum Epheserbriefe und wegen Nr. 33 und der nazaräischen Ausdeutungen auch zu Jesaja verfaßt. Er war der hebräischen und aramäischen Sprache mächtig, besaß harmonistisches und textkritisches Interesse und hielt sich, wie die Vorgeschichte von Nr. 49 und seine Einwendungen gegen den vulgären Wortlaut von Matth. 5 22 6 13 16 2f (siehe oben S. 22f) zeigen, an die alexandrinische Textüberlieferung. Die nähere Bekanntschaft mit den Nazaräern im cölesyrischen Beröa, die Beachtung ferner, welche die textkritischen Anmerkungen seines Matth.-Commentares bei dem im Patriarchat Antiochien tätigen Herausgeber der alten Evangelienausgabe Zion gefunden haben, weisen am ehesten auf Syrien als sein Aufenthaltsgebiet hin. Endlich läßt sich aus dem Untergange der Werke, die den aufgezählten Nachschreibern noch vorlagen, der Schluß ziehen, daß ihr Verfasser der Heterodoxie verfallen und auf die Ketzerliste gekommen war.

Auf keinen anderen treffen alle diese Merkmale mit gleicher Geschlossenheit zu wie auf Apollinaris von Laodicea, einen »der gescheitesten, einflußreichsten und fruchtbarsten Kirchenschriftsteller des 4. Jahrhunderts«[1]. Dieser hat, um das wichtigste gleich an die Spitze zu stellen, Auslegewerke zu Matthäus, Epheser und Jesaja verfaßt, und alle drei sind von Hieronymus in seinen nämlichen Commentaren ausgebeutet worden. Wegen der ketzerischen Stellung ihres Urhebers hat man sie untergehen lassen. Auch Epiphanius hat nicht Anstoß daran genommen, von dem Laodicener zu lernen; er rühmte ihn haer. 77 2 wegen seines reichen Wissens und nannte ihn trotz der Heterodoxie *ἀεὶ ἡμῖν ἀγαπητός*. Wie Philostorgius bei Suidas[2] bezeugt, gehörte Apollinaris zu den wenigen Vätern, die über hebräische Sprachkenntnisse verfügten. Durch deren Aneignung allein ist schon bewiesen, daß er textkritisches Interesse besaß und die Originalschriften schätzte. Doch ging er mit diesen nicht durch dick und dünn, als ob sie

1) Jülicher in der Real-Encyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft I² S. 2842.

2) Ed. Bernhardy I Sp. 616.

jeder Verderbnis entzogen gewesen sein müßten, sondern entschied in seinen Commentaren unter Herbeiziehung aller Übersetzungen von Fall zu Fall, wobei auch den letzteren häufiger das entscheidende Wort gegeben wurde[1]. Daß er das selbe Interesse auch dem Texte der von ihm ausgelegten Schriften des NT gegenüber betätigt hat, ist vorauszusetzen. Die Textkritik mußte ihm insbesondere ein gutes Hilfsmittel bieten, um die Spötteleien des Porphyrius über die widerspruchsvollen und fehlerhaften Berichte der Evangelisten zurückzuweisen. Apollinaris hatte ferner Veranlassung, sich in seinem Matth.-Commentare darüber zu äußern, warum er, wie sich aus den erhaltenen Resten seiner Schriftstellerei mit Sicherheit entnehmen läßt, an dem gewiß von seinem Vater aus Alexandrien mitgebrachten älteren alexandrinischen Texttyp festhielt und weder die lukianische Ausgabe noch die jüngere ägyptische Vulgata des Hesychius recipierte; höchst wahrscheinlich ist er es, von dem die berühmte, nach mehrfachen Anzeichen keinesfalls vom Lateiner begründete Ablehnung der »codices a Luciano et Hesychio nuncupati« bei Hieronymus stammt[2]. Es fehlt auch nicht an einem anderen Beispiele dafür, daß man in der Heimat der Z-Ausgabe speciell

1) Auf dieses Verfahren des Apollinaris beziehen sich die verärgerten und verständnislosen Äußerungen bei Hieronymus contr. Ruf. II 34 (ML 23 477), comm. in Ecclesiasten XII (ML 23 1167f), praef. in Esr. (ML 28 1474). Es führt zu Mißverständnissen, wenn Grützmacher, Hieronymus I S. 151 wieder von einer Recension des griechischen AT durch Apollinaris spricht.

2) Hieronymus, praef. in IV evv. »praetermitto eos codices, quos a Luciano et Hesychio nuncupatos paucorum hominum asserit perversa contentio; quibus utique nec in veteri instrumento post LXX interpretes emendare quid licuit, nec in novo profuit emendasse, cum multarum gentium linguis scriptura ante translata doceat falsa esse quae addita sunt« (ML 29 559). Für die Ungiltigkeit der von Lukian und Hesychius beibehaltenen Zusätze der LXX hätte Hieronymus von sich aus niemals das Zeugnis der »multarum gentium linguis scriptura ante translata«, sondern nur die Hebraica veritas geltend gemacht. Der Verfasser des Verdictes hat höchstwahrscheinlich neben Aquila und Symmachus vor allem die syrischen Bibelversionen im Auge. Evangelische Zusätze bei Lukian sind Lesarten wie Matth. 5 22 εἰκῆ, 6 13 die Doxologie, 16 2f der Einschub; gegen sie richten sich die vom Scholiasten übernommenen Bemerkungen Nr. 41 48 und die Notiz zu Matth. 6 13 oben S. 22. Als Beispiel der evangelischen Zusätze bei Hesychius ist besonders die Einschaltung von Joh. 19 34 hinter Matth. 27 49 zu nennen.

die Stellungnahme des Apollinaris zu strittigen evangelischen Textabschnitten beachtet hat. Der aus Syrien herkommende Z-Codex nämlich, der zur Mustervorlage für die Ausgabe I^r erhoben wurde, enthielt nach dem Zeugnis der I^r-Vertreter ε77 1020 1083 116 2045 und der von diesen ihre Beigaben entlehnenden Commentar-Dubletten A 134 138 141 (siehe oben S. 4 und 12f) neben Joh. 7 53—8 11 folgende Anmerkung: τὰ ὠβελισμένα ἔν τισιν ἀντιγράφοις οὐ κεῖται οὐδὲ (sc. ἐν τοῖς ἀντιγράφοις) Ἀπολιναρίου, ἐν δὲ τοῖς ἀρχαίοις ὅλα κεῖται. μνημονεύουσιν τῆς περικοπῆς ταύτης καὶ οἱ ἀπόστολοι πάντες, ἐν αἷς ἐξέθεντο διατάξεσιν εἰς οἰκοδομὴν τῆς ἐκκλησίας. Ohne nötigenden Grund hat man in dem hier genannten Manne den Koinobiarchen Abbas Apollinarios vermutet, der als Copist für den Codex Marchalianus die eusebianischen Texte geliefert hat und auch in den Hexaplanotizen des Nobilius zu Psal. 22 15 erwähnt ist. Erinnert man sich, daß der Johannes-Commentar des Apollinaris von Laodicea von den Auslegern stark ausgeschrieben wurde, also sehr bekannt war, daß ferner auch Hieronymus, einem vorgefundenen Sprachgebrauch folgend, mit dem knappen Ausdruck »exemplaria Adamantii« diejenige Textform bezeichnete, die Origenes in seinem Commentare zur Stelle vertreten, mithin in seinen Handschriften vorgefunden hatte[1], daß endlich auch andere Scholien zur selben johanneischen Perikope sich auf deren Fort-

1) Hieronymus comm. in Gal. zu 3 1: »sed hoc, quia in exemplaribus Adamantii non habetur, omisimus« (ML 26 373). Diese Notiz deckt sich in der Bedeutung durchaus mit der Äußerung comm. in Gal. zu 5 24: »Origenes hunc locum ita legit« (ML 26 449). Aber ebenso gewiß liegt Hieronymus comm. in Matth. zu 24 36: »in quibusdam Latinis codicibus additum est neque filius, cum in Graecis et maxime Adamantii et Pierii exemplaribus hoc non habeatur adscriptum« (ML 26 188) nicht, wie man allgemein versteht, eine directe Berufung auf von den genannten Männern recensierte Exemplare vor, sondern nur eine Feststellung des textlichen Tatbestandes im Matth.-Commentar des Origenes und in einem der Matth. 24 36 gelegentlich behandelnden Tractate des Pierius, aus denen Hieronymus auch sonst Mitteilungen macht. Es ist auch nicht zulässig, daß man die Angabe bei Hieronymus praef. in Paralip. »mediae inter has provinciae Palaestinos codices legunt, quos ab Origene elaboratos Eusebius et Pamphilus vulgaverunt« (ML 28 1393) immer wieder gegen den ganz klaren Sinn der Stelle, wo nur von Bearbeitungen der Septuaginta die Rede ist, auch auf eine Recension der Evangelien oder des ganzen NT durch Origenes, bzw. Euseb und Pamphilus bezieht.

fall bei patristischen Exegeten berufen[1], so ist es doch das gewiesene, die von den *τινὰ ἀντίγραφα* unterschiedene bestimmte Größe *τὰ ἀντίγραφα Ἀπολιναρίου* auf die Handschriften zu beziehen, die der bekannte Joh.-Ausleger Apollinaris von Laodicea in seinem Commentare zugrunde gelegt und befolgt hatte. Schließlich ist noch darauf hinzuweisen, daß Apollinaris ein offenes Auge für die mannigfaltigen Erscheinungen in der Christenheit besaß und während seiner Lehrtätigkeit zu Antiochien leicht Gelegenheit hatte, mit den Nazaräern in Verbindung zu treten, da sie nur knapp zwei Tagereisen entfernt in dem sehr belebten Verkehrsknotenpunkt Beröa an dem großen Handelswege wohnten, der vom Hafen Seleucia Pieria über die Hauptstadt in das Hinterland führte, und da sie gewiß häufiger auch selber in Antiochien geschäftlich anwesend waren.

3. Schon nach diesen Darlegungen dürfte es erlaubt sein, Apollinaris als den in seiner Existenz ja ganz unbestreitbaren Vermittler zu bezeichnen, von dem Epiphanius, Hieronymus und der Randapparat gemeinsam abhängig sind. Von einem wirklich festen Ergebnis werden wir aber erst dann reden können, wenn unsere Rechnung die Gegenprobe besteht, zu der folgende Überlegung den Weg zeigt und auffordert. Hieronymus hatte die Gepflogenheit, in seinen Commentaren die Ausführungen seiner Vorlagen, fast stets ohne Quellenangabe, in getreuer Copie mechanisch aneinander zu reihen, so daß häufig ganz andersartige Textverständnisse entweder ganz unausgeglichen oder unter offenbarer Verkennung ihrer Voraussetzungen und Spitzen zusammengebracht sind. Diese gedankenlose Compositionsweise ermöglicht es in vielen Fällen, nicht nur die Berücksichtigung verschiedener Exegeten festzustellen, sondern auch die einzelnen Quellen an ihrer Methode, ihrem Stil und der besonderen Interessenrichtung

1) Vgl. z. B. das betreffende Scholion der H^r - Ausgabe bei von Soden S. 1065. Wenn die oben mitgeteilte Notiz von I^r nur das Verhalten des Apollinaris berücksichtigt, so ist das entweder aus der besonderen Hochschätzung dieses Exegeten oder aus dem hohen Alter des Vermerkes — noch vor Chrysostomus und Kyrill von Alexandrien — zu erklären, keineswegs aber als Gegenargument gegen die von uns vertretene Deutung geltend zu machen. Der verlockenden Versuchung, die *ἀντίγραφα Ἀπολιναρίου* mit der Evangelienausgabe Z zusammen zu bringen, stellt sich der Textbefund in den Schriften des Apollinaris entgegen.

wiederzuerkennen. Zuweilen führte der Kirchenvater seine Gewährsleute aber doch wenigstens mit Kennzeichnungen ihrer speciellen Auslegungsweise ein, die bei ihm dann schließlich zu festen Formeln für die selben häufiger ausgeschriebenen Exegeten von hervorstechender Eigenart wurden. Ist der Schlüssel einmal gefunden, dann läßt sich eine derartige Formel beinahe eben so sicher lesen wie eine deutliche Nennung des Namens. So zeichnete Hieronymus die nüchterne, historische Erklärung des Apollinaris durch das Stichwort simplex oder durch verwandte Begriffe aus; und wenn beispielsweise im Commentar zum Epheserbriefe Wendungen wie alii vero simpliciter arbitrantur (zu Eph. 1 $_{1}$), alius vero ... ad ea tantum refert (Eph. 1 $_{23}$), quidam putant sic accipiendum hoc esse simpliciter (Eph. 4 $_{26}$) auftauchen, so handelt es sich ständig um die Auslegungen des Laodiceners[1]. Wenn nun Hieronymus seine NE-Citate wirklich diesem Schriftsteller entnommen hat, so ist zu erwarten, daß die mit den NE-Varianten zusammenhängenden Erörterungen sich als fremdes Gut erkennen und auch mindestens in einigen Fällen sich mehr oder weniger sicher auf den Laodicener zurückführen lassen, sei es durch Abzug der außer Apollinaris als Vorlagen benützten Autoren, sei es auf Grund jener Einführungsformel oder mit Hilfe noch anderer Momente.

a) Wir beginnen die Nachprüfungen in dieser Richtung gleich mit dem ältesten Citat Nr. 21, das in dem um 386 bis 387 in höchster Eilfertigkeit compilierten Epheser-Commentar enthalten ist. Im Prolog zählt Hieronymus als seine Vorlagen die Auslegungsschriften des Origenes, Apollinaris und Didymus auf. Wir haben von unserem Florilegienschreiber also eine meist gedankenlose Zusammenstellung aus diesen drei Quellen zu erwarten. Zahn, GK II S. 427 Anm. 2 hat veranschaulicht, wie stark und mechanisch Hieronymus das Werk des Origenes ausgebeutet hat. Daß Apollinaris nicht minder kräftig ausgeschrieben ist, ergibt sich aus den vielen Stücken, die deutlich dessen nüchterne Auslegeart an sich tragen und zum Teil durch die für ihn stehende Formel eingeleitet sind.

Die Erklärung von Eph. 5 $_{3-4}$ (ML 26 $_{551}$ ff), innerhalb deren das Citat Nr. 21 erscheint, stellt in der Hauptsache eine Copie

1) Vgl. Grützmacher, Hieronymus II S. 40.

nach Origenes dar[1]. Danach enthält der Text eine Mahnung an die Christen, sich von Unsittlichkeit (*αἰσχρότης*), albernem Lehrgeschwätz (*μωρολογία*) und törichter Possenreißerei (*εὐτραπελία*) fernzuhalten und sich dagegen eines liebenswürdigen und anmutigen Benehmens (*εὐχαριστία = εὐχαριτία*) zu befleißigen. Das Logion Nr. 21 steht nun in innerem Zusammenhang mit einer fremden Ausführung, die Hieronymus in diesem Auszuge an den Begriff scurrilitas (*εὐτραπελία*) anheftet, um ihn näher zu erklären. Sie lautet: »scurrilitas vero . . consulto appetit quaedam vel urbana verba, vel rustica, vel turpia, vel faceta, quam nos jocularitatem alio verbo possumus appellare, ut risum moveat audientibus«. Hierauf folgt dann der das Citat Nr. 21 enthaltende Satz, in dem als christliches Ideal ein Leben voll Trauer und Tränen hingestellt wird, in das nur ganz ausnahmsweise, nämlich in dem Nr. 21 bezeichneten Falle, die Freude und Lustbarkeit hineingehört[2]. Diese Dissonanz kann Hieronymus nicht von sich aus in die umgekehrt auf liebenswürdiges Benehmen dringenden Ausführungen des Origenes hineingetragen haben; die Wendung erscheint zu unvermittelt, zu eigenartig und nicht vereinbar mit dem Behagen, mit dem der Lateiner des Alexandriners Forderung nach Grazie und Salz in der Rede wiedergibt. Ganz offenbar liegt hier eine Einschaltung aus einer der beiden anderen Quellen vor, die mit der näheren Erklärung der scurrilitas anhebt und mit dem NE-Citat ihren Abschluß findet.

Betrachtet man die eingeschaltete Definition der scurrilitas aber näher, so macht man die überraschende Beobachtung, daß in den Worten »vel urbana verba (vel rustica), vel turpia, vel faceta« nicht mehr und nicht weniger als eine vollständig neue, knappe Auslegung des ganzen Textabschnittes *μηδὲ ὀνομαζέσθω ἐν ὑμῖν . . . αἰσχρότης ἢ μωρολογία ἢ εὐτραπελία, ἃ οὐκ ἀνῆκεν* vorliegt. Die verba urbana, vel turpia, vel faceta entsprechen genau dem *ὀνομάζειν εὐτραπελίαν ἢ αἰσχρότητα ἢ μωρολογίαν* als Salonwitze, grobe Zoten und harmloseres albernes Gescherze.

1) Vgl. Cramer, Catenae in s. Pauli epp. ad Galatas etc. (1842) S. 190f. Bei Cramer ist S. 191 Z. 1 *εὐχαριστίας* in *εὐχαριτίας* zu verbessern.

2) »Verum et haec a sanctis viris penitus propellenda, quibus magis convenit flere atque lugere, ut in Hebraico quoque evangelio legimus etc.«

Sie werden sodann unter dem von Hieronymus mit jocularitas übersetzten Begriff *διάχυσις* zusammengefaßt; und es wird weiter erklärt, daß, statt dieser auf jene drei Arten sich aussprechenden heiteren Stimmung zu folgen, die Christen eher Ursache haben, zu weinen und zu klagen (Jak. 4 9). Nach dem Herrnworte Nr. 21, so wird der Gedanke darauf abgeschlossen, ist nur dann einmal ein begründeter Anlaß zur Fröhlichkeit für sie vorhanden, wenn sie ihren Bruder in der Liebe gesehen haben, d. h. wenn der Bruder, der sich in Lieblosigkeit abgewandt hatte, sich ihnen wieder in Liebe zugesellt.

Es ist ganz klar: die in der fremden Auslegung vorgenommene Subsumierung von *ὀνομάζειν αἰσχρότητα ἢ μωρολογίαν ἢ εὐτραπελίαν* unter den Oberbegriff *διάχυσις* = jocularitas und die enge Verwandtschaft des Begriffes jocularitas mit scurrilitas hat in Hieronymus die falsche Vorstellung hervorgerufen, die Vorlage beschäftige sich ausschließlich mit der scurrilitas. Er hat daraufhin das in Wirklichkeit zu dem ganzen Textabschnitt Eph. 5 3f *μηδὲ — ἀνῆκεν* gehörende Scholion als eine Erörterung allein zur scurrilitas in die Ausführungen des Origenes hineingeschoben. Das Bindeglied liegt in den Worten »quam nos jocularitatem alio verbo possumus appellare« vor unseren Augen. Der Ausdruck nos possumus verdeckt die Abhängigkeit von der copierten neuen Vorlage; wer den Hieronymus leidlich kennt, fühlt das sofort. Aber auch die Zutat von »vel rustica« entspricht ganz der Gewohnheit des Kirchenvaters, den Wortlaut seiner Quellen mit allerlei Verschnörkelungen und wohlfeilen Einschüben zu verunzieren. Die Zugabe ist durch das vorhergehende urbana verba (*ἀστεῖα*, der feine Witz) ausgelöst worden; was Hieronymus ergänzen zu müssen meinte, hatte die Vorlage bereits unter *αἰσχρά* (turpia) mit einbegriffen.

Eben das selbe Scholion, mit dem das Citat Nr. 21 aufs engste zusammenhängt, ist nun auch von Chrysostomus in der 17. Homilie zum Epheserbriefe (MG 62 115ff) reproduciert worden. Der Prediger liebte es, zwischen die Schriftcitierung und die Anwendung eine kurze Exegese einzuschalten. Daß er sich hierzu des öfteren bei den Meistern der Auslegung Rat erholte, ist von vornherein wahrscheinlich und von ihm selber durch Berufungen auf andere Ausdeutungen bezeugt. Die Bestimmung der verschiedenen Begriffe in Eph. 5 3f hatte sogar einem Origenes

Schwierigkeiten bereitet; es ist daher sehr erklärlich, wenn der für dialektische Unterscheidungen wenig begabte Homilet sich ihr Verständnis aus einem Commentar verschaffte. Daß dieser aber mit der zweiten Quelle des Hieronymus identisch gewesen ist, ergibt sich aus folgendem. Auch nach Chrysostomus l. c. col. 118 enthält der Text die Mahnung *οὐ διαχύσεως ὁ παρὼν καιρός, ἀλλὰ πένθους, θλίψεων καὶ ὀδυρμῶν*, und die drei als *διάχυσις* zusammengefaßten Sünden von Eph. 5 4 werden in wörtlicher Übereinstimmung, sogar in der selben vom hl. Text abweichenden Reihenfolge wie in der Vorlage des Lateiners erklärt:

Hieronymus	Chrysostomus
urbana verba,	*μὴ εἴπῃς ἀστεῖα,*
vel turpia, vel faceta.	*μηδ' αἰσχρά, μηδὲ παίξῃς*[1].

Jedoch auch die übrigen Einzelzüge der Einschaltung bei Hieronymus finden sich fast alle bei dem griechischen Prediger wieder; vgl. »verum et haec a sanctis viris penitus propellenda, quibus magis convenit flere atque lugere« und *μᾶλλον δὲ ἴδωμεν ὁποῖον εἶναι δεῖ τὸν ἅγιον . . . πενθοῦντα, θρηνοῦντα, τεθλιμμένον* (col. 119); wie bei Hieronymus, so ist auch bei Chrysostomus die Abkehr von den genannten Untugenden als ein Fortstoßen derselben bezeichnet, vgl. col. 119 *πᾶσαν εὐτραπελίαν ἐξέβαλεν*, col. 120 *ἐξορίσατε*. Nur hat der Prediger, wie bei ihm nicht anders zu erwarten ist[2], das NE-Citat ausgelassen, da-

1) Die Ausgaben bieten allerdings *πράξῃς* anstelle des von mir eingesetzten *παίξῃς*. Allein die Lesart *πράξῃς* ist schon deshalb unhaltbar, weil man *τὰ ἀστεῖα*, den feinen und anständigen Witz, nicht *πράττειν* kann, und auch *αἰσχρά* im Zusammenhang deutlichst nur die Zungensünde der Zote betreffen soll; vgl. auch l. c. col. 118 *αἰσχρὸν ῥῆμα μὴ εἰπεῖν, ἀλλὰ μηδὲ ἁπλῶς φθέγξασθαι*. Entscheidend ist, daß der Homilet in der Anwendung von Eph. 5 4 den apostolischen Ausdruck *μωρολογίαν* ständig durch *παίζειν* wiedergibt; vgl. col. 118 *ὀνομάζειν παίζομεν, ἀγαπητοί, σὺ δὲ γελᾷς καὶ παίζεις*, col. 119 *παίζεις καὶ τρυφᾷς καὶ ἀστεῖα λέγεις καὶ γέλωτα κινεῖς*. Der Ersatz des ungewöhnlicheren *παίξῃς* — die übliche Form war *παίσῃς* — durch *πράξῃς* lag für unaufmerksame Kopisten hinter der Wendung *μὴ εἴπῃς . . μηδέ* sehr nahe.

2) Wer den kirchlichen Matth.-Text nicht angetastet wissen wollte — man denke an die aus Ruhebedürfnis entstandenen, zuletzt siegreichen Versuche, sogar den hebräischen Hss des AT den Vorzug der größeren Ursprünglichkeit zu nehmen —, der konnte den Freunden des NE gegen-

für aber eine größere Reihe von Schriftstellen eingesetzt, die das Leben der Heiligen im Sinne des Scholions veranschaulichen.

Über den Exegeten, dem sowohl Hieronymus wie Chrysostomus hier folgten[1], kann kein Zweifel bestehen. Von den drei Vorlagen, die der Lateiner zusammengearbeitet hat, scheidet Origenes mit seiner uns erhaltenen, ganz anders gerichteten Erklärung aus. Sodann ist nicht anzunehmen, daß Didymus, auf den überdies keine weitere Spur innerhalb unseres Interessengebietes deutet, die exegetische Autorität des Antiocheners Chrysostomus gewesen sei. So bleibt nur Apollinaris von Laodicea übrig, auf den uns bereits die allgemeinen Erwägungen gewiesen haben und noch andere sichere Anzeichen weisen werden. Er muß es dann auch gewesen sein, dem Hieronymus das von dem knappen, echt antiochenischen Scholion nicht zu trennende Citat aus dem hebräischen Evangelium, d. h. aus dem hebräischen Original des Matthäus (vgl. Nr. 31), entlehnt hat[2].

b) Wir wenden uns zu den Citaten, die Hieronymus im Matth.-Commentar bietet. Dieses Buch ist im Jahre 398 in einem Zeitraum von zwei Wochen als Reisegeschenk für den Bischof Eusebius von Cremona zusammengeschrieben worden. Der Verfasser beteuert zwar im Prologe, er habe vor sehr vielen Jahren eine größere Anzahl von lateinischen und griechischen Auslegungsschriften zu Matthäus gelesen, bei der Abfassung

über vor allem geltend machen, daß doch Origenes, der große Kenner der hebräischen Urtexte, das NE vollständig beiseite gelassen, mithin die Ursprünglichkeit desselben verneint habe. Das NE ließ sich auch noch betrachten 1. als eine von den nazaräischen Judenchristen verderbte Form des hebräischen Urtextes, 2. als eine syrische Übersetzung des hebräischen Matth., 3. als eine syrische Ausgabe auf Grund der kirchlichen Version. In allen diesen Fällen erschien es unangemessen, die Gläubigen mit den Sonderzügen des NE zu behelligen. — Die Ignorierung der NE-Lesarten durch Chrysostomus war für die späteren griechischen Ausleger vorbildlich.

1) Ein Abhängigkeitsverhältnis zwischen Hieronymus und Chrysostomus ist ausgeschlossen. Noch sechs Jahre später hatte der Lateiner von dem letzteren laut de vir. ill. 129 nur das Buch über das Priestertum gelesen.

2) Daß der Spruch Nr. 21 dem NE und nicht dem HE angehört, beweist 1. das Schweigen des Origenes, 2. die Abhängigkeit von Apollinaris, 3. die von Hieronymus der Vorlage nachgeschriebene Quellenangabe, 4. die in der Wendung »videritis in caritate« zutage tretende semitische Conception.

selber aber aus Zeitmangel keine von ihnen zu Rate gezogen. Diese Angabe ist jedoch eine Täuschung, die darauf ausgeht, wenigstens die brauchbaren Stücke des sehr schwachen Werkes als eine im Vergleich zu der kurzen Herstellungszeit immerhin achtunggebietende Eigenleistung erscheinen zu lassen. Im reichsten Maße ist Origenes, oft bis auf das Wort, ausgeplündert[1]; auch dort, wo die Abhängigkeit nicht sofort ins Auge fällt, hat die Lektüre des Alexandriners fortlaufend die Richtungslinien und die Anknüpfungspunkte bestimmt. Unter den Auslegungen zu Matthäus, die der Verfasser gelesen hat, ist im Vorwort nun auch die des Apollinaris von Laodicea genannt. Daß Hieronymus die bei anderen Arbeiten so oft herangezogenen Erklärungen dieses Exegeten auch jetzt nicht ganz beiseite gelassen haben wird, ist um so eher vorauszusetzen, als Euseb von Cremona dem Prolog zufolge besonderes Gewicht auf eine historische Auslegung gelegt hatte.

Von den fünf Anführungen im Matth.-Commentar, die in unserem Material als Nr. 26—30 einander folgen, kommen noch Nr. 29 und Nr. 30 (= Nr. 32) als eigene Erfindungen des Hieronymus in Fortfall[2]. Es bleiben also nur die drei Citate Nr. 26 (= Nr. 31) 27 28 übrig, ein bischen wenig für den leidenschaftlichen Vorkämpfer der hebräischen Texte, der das ipsum Hebraicum des Matthäus besessen und in das Lateinische und Griechische übersetzt haben will. Hinzu nehmen wir aber noch Nr. 49 mit der diese Lesart voraussetzenden fremden Ausführung bei Hieronymus zu Matth. 16 17.

α) Als die Quelle der ersten Abweichung, »mahar« in der vierten Bitte, ist Nr. 26 das evangelium quod appellatur secundum Hebraeos, in Nr. 31 dagegen das nach der Meinung unseres Exegeten damit identische Hebraicum evangelium secundum Matthaeum genannt. Fragt man, aus welcher von beiden Schriften denn nun die Lesart Nr. 26 stamme, so kann die Entscheidung nur auf das NE fallen. Für dieses zeugt die semitische Form[3]

1) Vgl. Zahn, Forschungen II S. 275—281.

2) Siehe unten Abschnitt VI, zweite Unterabteilung.

3) Die von der aramäischen verschiedene hebräische Vocalisierung ist wohl erst durch Hieronymus eingesetzt worden. Außerdem muß im NE nicht מחר, sondern das durch die Partikel genetivisch angelehnte Adverb דמחר gestanden haben. — Der besondere Grund, weshalb Hierony-

und der Umstand, daß die Variante überhaupt erst durch eine fehlerhafte Übersetzung von ἐπιούσιος zustande gekommen ist. Die Erörterung über den panis supersubstantialis, in der die Angabe Nr. 26 steht (ML 26 44f), schreibt nun in der Hauptsache nur die über zehn Jahre ältere Abhandlung über περιούσιος in des Hieronymus Commentar zu Titus 2 14 (ML 26 622f) aus, die wiederum nur einen Auszug aus Origenes de oratione 27 darstellt. Der Matth.-Commentar weist der genannten Vorlage in Titum gegenüber drei Abänderungen auf: eine Auslassung in der Mitte, davor den Einschub von Nr. 26, endlich einen neuen Schlußsatz. Der letztere lautet: »alii simpliciter putant secundum apostoli sermonem dicentis: habentes victum et vestitum his contenti simus, de praesenti tantum cibo sanctos curam agere. unde et in posterioribus sit praeceptum: nolite cogitare de crastino«. Dieses Referat ist augenscheinlich nicht aus dem Gedächtnis, sondern auf Grund eines zu Matth. 6 11 soeben aufgeschlagenen Auslegungswerkes gegeben, aus dem Hieronymus die früheren Ausführungen um etwas bereichern will. Man merkt sodann, daß das Scholion den Accent auf die Abwehr einer Behauptung legen will, nach welcher es sich in der vierten Bitte um die Nahrung der Zukunft handele. Ihr gegenüber wird auch I Tim. 6 8 und Matth. 6 34 geltend gemacht, wonach es verboten ist, um das morgige Brot zu sorgen. Der Zielrichtung dieses Gedankens entsprechend muß in der Vorlage davor eine von Hieronymus hier nicht erwähnte Instanz angeführt gewesen sein, die für das Verständnis »morgiges Brot« eintrat. Dieser Bedingung genügt nun die NE-Lesart mahar. Da Hieronymus die alte Vorlage in Titum außer jener um ihren Angriffspunkt verkürzten Argumentation nur noch durch die Mitteilung der Variante Nr. 26 vermehrt und nachweislich zur Stelle ein von dem des Origenes verschiedenes Auslegungswerk eingesehen hat, so bietet sich ungezwungen die Schlußfolgerung dar, daß er die NE-Lesart zusammen mit der sie ablehnenden Erklärung dem zu Rate gezogenen Commentator entnommen hat.

Mit aller Sicherheit läßt sich nun der Exeget, den Hieronymus unter der Formel »alii simpliciter putant« einführt, als

mus Nr. 26 abweichend von der Vorlage die Quellenschrift als evangelium quod appellatur secundum Hebraeos und nicht als das Hebraicum evangelium (Nr. 31) bezeichnet hat, wird im 6. Abschnitt ersichtlich werden.

Apollinaris wiedererkennen [1]. Die antiochenische Herkunft der Deutung von ἄρτος ὁ ἐπιούσιος auf den nur unmittelbar erforderlichen Lebensunterhalt wird auch durch Chrysostomus hom. XIX in Matth. (MG 57_{280}) ἄρτος ὁ ἐφήμερος, τροφὴ τῆς ἀναγκαίας bezeugt. Somit hat der Laodicener auch die Variante Nr. 26 dem Lateiner vermittelt, der sie dann, wie so manches der einmal aufgegriffenen Citate, bei geeigneter Gelegenheit Nr. 31 wieder vorbrachte. Hier haben wir nun einen Fall, daß Apollinaris die Lesart des hebräischen Matthäus aus inneren Gründen nicht als die noch ursprüngliche annehmen wollte; in gleicher Weise hatte er sich jedoch, wie oben S. 71f erwähnt, auch die Entscheidung bei den Urtexten des AT vorbehalten. Weil nun aber Hieronymus an die Betrachtungsweise gewöhnt war, daß Apollinaris immer die einfache Erklärung vertrete, die geistige Ausdeutung dagegen zurückweise, so hat er dieses Schema blindlings auch auf die vorliegende Stelle übertragen und ohne weiteres vorausgesetzt, der von jenem verworfenen NE-Variante »morgig« müsse eine pneumatische Bedeutung innewohnen. Auf diese Weise ist das ohne diese Vorgeschichte ganz unverständliche geschehen, daß Hieronymus die in der Vorlage abgelehnte NE-Lesung sofort mystisch interpretierte: »ut sit sensus, panem nostrum crastinum, id est futurum« [2]. Und deshalb hat er die NE-Lesart panis crastinus weiter auch aus der Verbindung mit der Abweisung durch Apollinaris, bei dem er irrtümlich das Hauptgewicht auf das Brot als irdisches Nahrungsmittel und nicht auf »gegenwärtig« gelegt sah, gelöst und sie passender in den ersten Teil der Erörterung versetzt, wo die geistlichen Ausdeutungen vorgetragen sind.

β) Wir gehen weiter zu Matth. 16_{17}, wo Hieronymus zwar nicht die NE-Variante selber, aber doch eine fremde Ausführung vorlegt, welche ursprünglich mit jener verbunden gewesen sein muß [3]. Der citierte Exeget wollte anstatt Barjona vielmehr bar Joanna, genau die Lesart des NE (vgl. Nr. 49 und 57), als ursprünglich eingesetzt wissen. Wie die Erklärung »bar Joanna,

1) Vgl. oben S. 75.

2) Im Titus-Commentar hatte Hieronymus umgekehrt den Ausdruck crastinus Matth. 6_{34} auf die diesseitigen Bedürfnisse, zu denen das Brot gehöre, bezogen.

3) Siehe oben S. 69t.

hoc est filius Joannis« ersehen läßt, ist er unter den wenigen Vätern zu suchen, welche über hebräische und aramäische Sprachkenntnisse verfügt haben. Daß es sich von den im Prolog des Matth.-Commentares aufgezählten Auslegern wiederum um Apollinaris handelt, erhellt auch hier aus der für diesen typischen Einführungsformel: alii simpliciter accipiunt. Während die Vorlage die Lesung des NE gewiß auch als bar Joanna angegeben hatte, nahm der Excerptor Nr. 49 nur die im Scholion daneben dargebotene Übersetzung υἱὸς Ἰωάννου herüber.

Niemand wird behaupten wollen, daß hier überall nur Zufälligkeiten vorliegen. Die allgemeineren Erwägungen stimmen auf das glücklichste mit den speciellen Beobachtungen zusammen, um Apollinaris als die Quelle erscheinen zu lassen. Sollten sich auch bei den noch übrig bleibenden Varianten gewisse Spuren zeigen, die auf einen fremden Exegeten als Vermittler deuten, so werden die bisherigen Ergebnisse mit in Rechnung gestellt werden dürfen, um ihn sicher zu identificieren.

γ) Wie die einleitende Bemerkung »in diversis diversa legi et debeo singulorum opiniones ponere« (ML 26_{180}) bezeugt, hat Hieronymus, um die Person des Matth. 23_{35} genannten Zacharias bestimmen zu können, sich gleichfalls an andere Ausleger gewandt. Aber trotz dieser vielversprechenden Ankündigung hat er in Wirklichkeit nur zwei Commentare befragt. Die beiden ersten Deutungen, die er mitteilt, sind in der selben Reihenfolge dem Origenes (MG 13_{1631}) nachgeschrieben. Mit diesem lehnt der Lateiner die Beziehung auf den Zwölfpropheten ab. Während Origenes sich aber nun nach einer außerkanonischen Tradition für den Vater des Täufers entscheidet, stößt Hieronymus in seiner geradezu krankhaften Abneigung gegen apokryphe Schriften auch diese Erklärung mit heftiger Gesticulation von sich. Da er den Lesern aber doch eine annehmbare Lösung vorsetzen muß, sieht er sich genötigt, wiederum die Nebenquelle zu Rate zu ziehen. Über deren Stellungnahme berichtet er folgendermaßen. Nach anderen handele es sich um den Zacharias, dessen Ermordung II Chron. 24 berichtet ist. Wenn der Vater desselben jedoch Matth. 23_{35} im Gegensatz zu II Chron. 24_{22} Barachias und nicht Jojada genannt werde, so sei das nicht fehlerhaft. Denn der Vater dieses Zacharias trug zwei Namen; Barachias hieß er als Gesegneter des Herrn und Jojada wegen seiner Gerechtigkeit.

In dem (hebräischen Matth.-)Evangelium, das die Nazarener gebrauchen, finden wir »Sohn des Jojada« geschrieben (Nr. 28).

Zunächst ist festzustellen, daß die NE-Variante ebenso wie in den früheren Fällen wieder zugleich mit einem Bericht über eine andere Auslegung erscheint, welcher wegen der vielen bestimmten Daten nicht auf Grund einer alten Erinnerung erstattet sein kann, und daß die fremde Erörterung auf das engste mit der Lesart des NE zusammenhängt. Sodann läßt sich ersehen, daß das außer Origenes herangezogene exegetische Werk ein griechisches war und von einem des Hebräischen kundigen Verfasser herrührte. Dieser ist, wohl der Weisung des NE folgend, von der Identität des Matth. 23 angedeuteten Ereignisses mit dem Totschlag in II Chron. 24 ausgegangen. Der Vater des hier Getöteten, der Priester *Ἰωδαέ*, war in der Septuaginta II Reg. 11_9 aber als *Ἰωδαὲ ὁ συνετός* bezeichnet. Der fremde Exeget hat diesen Ausdruck *ὁ συνετός* in Erinnerung an die Form יֹדֵעַ als Übersetzung von *Ἰωδαέ* verstanden: Jodae, d. h. zu griechisch *ὁ Συνετός*. Nun war aber auch II Chron. 26_5 LXX von einem Zacharias mit folgenden Worten die Rede: *ἐν ταῖς ἡμέραις Ζαχαρίου τοῦ συνιόντος ἐν φόβῳ κυρίου*. Der Ausleger hat das Beiwort *τοῦ συνιόντος* als Patronymikon des Zacharias begriffen, sodann den *Συνιών* mit dem *Συνετός*, wie nach seiner Voraussetzung der Vater des II Chron. 24 Ermordeten zu griechisch hieß, verselbigt und so auch die Identität des II Chron. 24 erwähnten Zacharias mit dem II Chron. 26 genannten Manne gleichen Namens erschlossen. Diese Person war aber Jes. 8_2 als *Ζαχαρίας υἱὸς Βαραχίου* eingeführt. Daraus ergab sich dann die obige Lösung: der Vater des hingemetzelten Zacharias trug sowohl den Namen Barachias, d. i. Gesegneter des Herrn, wie auch den Namen *Ἰωδαέ*, den letzteren wegen seiner *σύνεσις*. Dieses Wort *σύνεσις*, das nach Zonaras Lex. Sp. 1686 *κρίσις ὀρθή* bedeutet, hat Hieronymus jedoch auf Anreiz des Contextes (sanguis justus, Abel justus) und in Erinnerung an den so häufigen Beinamen Justus falsch durch justitia anstatt durch judicium übersetzt.

Ferner hat die von Hieronymus zu Matth. 23_{35} copierte fremde Quelle auch wieder dem Chrysostomus vorgelegen. Dieser fährt hom. 74 in Matth. (MG 58 $_{681}$) nach Aufzählung anderer Deutversuche des Zacharias also fort: *οἱ δὲ ἕτερόν τινα διώνυμον ἱερέα, ὃν καὶ* (sc. *υἱὸν τοῦ*) *Ἰωδαέ φησιν ἡ γραφή*.

Chrysostomus kennt demnach eine Auslegung, nach der es sich Matth. 23 um den Jes. 8_2 erwähnten Priester *Ζαχαρίας υἱὸς Βαραχίου* handelt, der aber einerlei Person sei mit Zacharias, Sohn des Jodae, von dessen Tötung II Chron. 24 erzählt wird. Die Selbigkeit seiner Vorlage mit der des Lateiners liegt auf der Hand. In diesem Zusammenhange ist auch auf folgende Ausführung einzugehen, die in dem Matth.-Commentare des Petrus von Laodicea steht: *Ζαχαρίαν δὲ τὸν Ἰωδαὲ λέγει, διώνυμος γὰρ ἦν. εὑρίσκομεν δὲ καὶ Ἀζαρίαν ἐν τοῖς παραλειπομένοις ἱερέα φονευθέντα μεταξὺ τοῦ ναοῦ καὶ τοῦ θυσιαστηρίου ὑπὸ Ἰωὰς βασιλέως, ὃν καὶ Ἰώσηπος Ζαχαρίαν καλεῖ ἐξελληνίζων τὸ ὄνομα* (ed. Heinrici S. 267). Nach Zahn GK II S. 695 mag der Anfang dieses Scholions auf die griechische Version des HE durch Hieronymus zurückgehen. Er ist aber doch nur eine Copie nach Chrysostomus. Und zwar unterscheidet Petrus den Fall des ersten Satzes von dem darauf von ihm selber zur Sprache gebrachten Fall II Chron. 24; er hat mithin in der knappen Formulierung des Chrysostomus das Wort *Ἰωδαέ* irrtümlich accusativisch genommen und verstanden, ein sonst als Jodae bezeichneter Mann werde Matth. 23_{35} unter seinem zweiten Namen Zacharias erwähnt. Wir werden jedoch nicht irre gehen, wenn wir den griechischen Gewährsmann des Hieronymus und Chrysostomus, der da hebräisch verstand und die NE-Variante Nr. 28 in seine Auslegung einbezogen hatte, wieder in Apollinaris sehen.

δ) Mit dem Fragment Nr. 27 verbindet Hieronymus die Nachricht, er habe die citierte Schrift »neulich« — so hieß es Nr. 23 schon sechs Jahre früher — aus dem Hebräischen in das Griechische übersetzt. Diese Versicherung ist, wie schon erwähnt, unter allen Umständen unwahr. Im Hinblick auf die schriftstellerischen Manieren des Kirchenvaters kann sie deshalb nur als Eingeständnis aufgefaßt werden, daß er das betreffende Stück schon im griechischen Wortlaut vorgefunden habe. Aber auch die im Zusammenhang sonst gar nicht motivierte Angabe »quod vocatur a plerisque Matthaei authenticum« ist nur als eine bei Hieronymus durch zahlreiche Analogien belegbare Berichterstattung über die Einschätzungsweise verständlich, deren sich die Quellenschrift in der Vorlage erfreute, in welcher das Citat anzutreffen war. Damit ist zugleich die Zugehörigkeit des

Bruchstückes zum NE und die Unabhängigkeit von Origenes erhärtet. Als Vermittler kommt in erster Linie der außer Origenes sporadisch berücksichtigte Commentar des Apollinaris in Betracht. Es läßt sich aber auch noch ein gewisser Zusammenhang zwischen dem Fragment und der Auslegung des Laodiceners feststellen. In der von Cramer herausgegebenen Catene zu Matthäus ist S. 91 folgender Satz zu der Perikope Matth. 12 9-13 erhalten: *Ἀπολιναρίου. καὶ σὺ ἄνθρωπε, ἐὰν ἔχῃς χεῖρα ξηράν, ἀκούσας παρὰ τοῦ σωτῆρος· ἔκτεινον τὴν χεῖρά σου ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς, ἐνεργοῦντος τοῦ Ἰησοῦ ἀποκατασταθήσεται ὑγιὴς ὡς ἡ ἄλλη.* Dieser Ermahnung zufolge muß Apollinaris erklärt haben, der Mann mit der geschwundenen Hand sei deshalb geheilt worden, weil er die Genesung zu einem löblichen Zwecke begehrt habe. Der Herr heilt solche Kranke, von denen er weiß, daß sie gesunden wollen, um gute Werke auszuführen, zu denen er also sprechen kann: *ἔκτεινον τὴν χεῖρά σου ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς.* Für dieses im kanonischen Text auf keine Weise begründete Verständnis bildet die apokryphe Erzählung Nr. 27, der Kranke habe um Wiederherstellung der Gesundheit gebeten, um ehrlich arbeiten zu können und nicht schimpflich betteln zu müssen, geradezu die nötige Voraussetzung.

c) Wir kommen zu Nr. 33, dem NE-Citat im Jesaja-Commentar, der in den Jahren 408—410 entstanden ist. Auch für dieses Werk hat dem Hieronymus die Auslegungschrift des Laodiceners vorgelegen[1]. Das Citat ist wiederum ganz fest verschlungen mit einer Ausdeutung von Jes. 11 2 (ML 24 148), die hier folgende zwei Momente geweissagt findet. In Jesus hat erstens die ganze Fülle der Göttlichkeit körperlich Wohnung genommen, nicht etwa nur Teile von ihr wie in den anderen Heiligen; nach dem Texte des NE soll auf ihn vielmehr der

1) Hieronymus prolog. in comm. in Jes.: »Apollinaris autem more suo sic exponit omnia, ut universa transcurrat et punctis quibusdam atque intervallis, imo compendiis grandis viae spatia praetervolet, ut non tam commentarios quam indices capitulorum nos legere credamus« (ML 24 21 f). Mit dieser Kennzeichnung will der Lateiner die Möglichkeit ausschalten, als könne er dem Apollinaris etwas von Bedeutung nachgeschrieben haben. Sie ist natürlich stark übertrieben und karikiert die Art des Laodiceners, die Absichten des Textes ohne erbauliche Suada in knappe, scharf durchdachte Scholien zusammenzufassen.

ganze Quell des hl. Geistes herabkommen. Anderseits hat der hl. Geist in Jesus aber auch Ruhe gesucht zu ewiger Bewohnung; nicht also um nach dem Einzug wieder fortzufliegen und wieder auf ihn herniederzusteigen, sondern, wie auch Joh. 1 32f aussagt, um beständig in ihm zu verbleiben. Die beiden Gedanken werden sodann nochmals durch das diesen doppelten Tatbestand gleichfalls betonende vollständige Citat Nr. 33 belegt. Dieses Scholion nun ist darum als Abschrift aus einer fremden Vorlage zu erkennen, weil es eine Corrumpierung eines fremden Gedankens enthält. Unverkennbar sollen nämlich die Worte »non ut avolaret et rursum ad eum descenderet, sed ... jugiter permaneret« eine bestimmte Irrlehre treffen, die aber nicht faßbar wird. Das weist darauf hin, daß Hieronymus hier wieder einmal aus Mißverständnis die Pointe der Vorlage verdorben hat. Und zwar hat er ganz augenscheinlich unter der Einwirkung von Jes. 11 2 und der citierten Texte Nr. 33 und Joh. 1 32 einen ursprünglichen Wortlaut *πάλιν ἀναβαίνειν*, dessen Spitze er nicht verstand, willkürlich in die Wendung »rursum ad eum descendere« verkehrt. Wie sich der erste Satz der mitgeteilten Ausdeutung gegen die Lehre Pauls von Samosata richtet, nach dem die Einwohnung der Weisheit in Christus ihre Parallelen in der Einwohnung in den Propheten und vielen anderen Personen hatte, so war der zweite Satz ursprünglich als eine Bestreitung der sabellianischen Energienlehre gemeint. Hieronymus spielt also auch hier nur den Copisten; das Citat Nr. 33 ist völlig mit der übernommenen Auslegung verflochten; eine der Vorlagen des Jes.-Commentares enthielt Mitteilungen über die nazaräische Exegese einiger Jesaja-Stellen[1]; die Auslegungsschrift des Apollinaris, der nachgewiesenermaßen das NE verwendet hat, lag dem Lateiner vor; der Schluß, daß der Laodicener auch Nr. 33 vermittelt hat, ist nicht zu vermeiden. Beiläufig sei noch angemerkt, daß die einzelnen Formeln des Scholions wie nequaquam per partes (*οὐδαμῶς ἀπὸ μέρους*), jugiter (*συναπτῶς*), Heilige für Gottesmänner aller Art sich auch bei Apollinaris häufig finden, und daß dieser in der Schrift *ἡ κατὰ μέρος πίστις* 13 folgende Parallele zu dem zweiten polemischen Satze bietet: *ἀποφεύγομεν τὸν Σαβέλλιον λέγοντα ... υἱὸν δὲ τὸν λόγον ἐν*

1) Siehe oben S. 64.

τῷ πατρὶ μένοντα καὶ κατὰ καιρὸν τῆς δημιουργίας φαινόμενον, ἔπειτα μετὰ τὴν ἁπάντων πλήρωσιν τῶν πραγμάτων εἰς θεὸν ἀνατρέχοντα[1].

d) Daß Nr. 39, die späteste Anführung bei Hieronymus, aus der gleichen vermittelnden Quelle wie Nr. 50 der Scholiensammlung bezogen sein müsse, ist bereits oben S. 69 dargelegt worden. Der Kirchenvater hat das Citat ebensowenig aus der Urkunde selber ausgezogen wie den an Nr. 39 angeschlossenen Ausspruch Barn. 5 9, als dessen Urheber er falsch ratend den Ignatius bestimmt (ML 23 598). Durch die Aufnahme in den Randapparat ist zugleich verbürgt, daß das Fragment dem NE und nicht, was nach dem Lateiner allein nicht zu entscheiden wäre, dem HE entstammt. Auf den Standpunkt seiner Vorlage reagiert Hieronymus in der Einführung Nr. 38 wieder mit der Angabe, es handele sich um das hebräisch geschriebene, bis zur Gegenwart noch von den Nazarenern gebrauchte Evangelium, das nach der Ansicht der »plerique« das Werk des Matthäus selber sei. Die vorangegangenen Beobachtungen berechtigen uns vollauf, den Apollinaris als den gemeinsamen Vermittler von Nr. 39 und 50 anzunehmen. Für ihn war das Wort Nr. 50 auch von höchster Bedeutung, da es unzweideutig dahin entschied, daß der Besitz des heiligen Geistes einen Menschen nicht der Macht der Sünde entziehe. Wenn der Herr selber es feststellte, daß sogar in den geistgesalbten Propheten noch λόγος ἁμαρτίας gefunden wurde, so war des Laodiceners Hauptargument unwiderleglich: ἀδύνατόν ἐστιν ἐν λογισμοῖς ἀνθρωπίνοις ἁμαρτίαν μὴ εἶναι. Schwerlich hätte ein anderer Schriftsteller aus der Fülle der Eigenheiten des NE gerade diesen, so leicht Ärgernis gebenden Spruch herausgesucht und der Beachtung empfohlen.

4. Unsere Berechnung hat die Gegenprobe siegreich bestanden. Mag auch dieser oder jener einzelne Zug nicht richtig gedeutet oder in seinem Gewicht überschätzt worden sein, es bleibt genug des Sicheren und sehr Wahrscheinlichen zurück, das zusammen den Indicienbeweis, Apollinaris sei die Quelle für die Späteren gewesen, als geglückt erscheinen lassen muß. Ein anderer Schriftsteller kommt ja überhaupt nicht in Frage. Der Laodicener hat also, wie die von ihm abhängigen Autoren über-

1) Lietzmann, Apollinaris von Laodicea I S. 171 f.

einstimmend zu erkennen geben, die aramäische Matthäus-Ausgabe der Nazaräer als das »hebräische« Original, von dem die älteren Väter berichteten, anerkannt und tüchtig ausgenützt. Es ist nun nochmals darauf hinzuweisen, daß eine Urkunde, die von Capacitäten wie Euseb und Apollinaris als der matthäische Urtext eingeschätzt und für textkritische Kleinigkeiten wie Nr. 40 ff verwertet worden ist, nicht das καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον gewesen sein kann, das Väter wie Klemens, Origenes, der Verfasser der stichometrischen Liste Nr. 6, die Kanonisten Nr. 7 und Euseb selber Nr. 7—10 durchaus als ein ganz selbständiges Schriftwerk behandelt haben, und das insbesondere Origenes, der doch die verschiedenen ἐκδόσεις des AT regelmäßig zu Rate zog, in seinem so häufig textkritischen Fragen zugewendeten großen Erklärungswerk zu Matthäus auch nicht ein einziges Mal irgendwie berücksichtigt hat. Schon die Varianten Nr. 40—52 und die Art ihrer Verwendung zeigen unwiderleglich, daß das NE so beschaffen war, daß es den Vätern entweder nur als matthäisches Original oder als syrische Übersetzung, sei es nach der hebräischen Urschrift, sei es nach der griechischen Version, nicht aber als ein selbständiges Evangelienwerk erscheinen konnte. Auch Hieronymus hat, wie im sechsten Abschnitt eingehend zu zeigen ist, niemals daran gedacht, das NE unter Umständen als ein apokryphes fünftes Evangelium zu empfinden. Worüber er sich nicht klar werden konnte, war vielmehr nur, ob das NE denn nun wirklich, wie Euseb Nr. 11 f, Apollinaris und Epiphanius behaupteten, das authenticum Matthaei (Nr. 27) selber oder, wie ihm Väter wie Origenes zu urteilen schienen, bloß »secundum Hebraeos editum« (Nr. 22) war, d. h. eine syrische, möglicherweise von den Aposteln (Nr. 38) veranstaltete Edition des Matthäus-Evangeliums auf Grund der Hebraei codices, eine selbständige Parallele also zu dem griechischen Matthäus, die neben dem letzteren doch immerhin ebensoviel Beachtung verdiente wie die Versionen des Aquila, Symmachus, Theodotion oder sein eigenes lateinisches vetus testamentum juxta Hebraeos neben der kirchlicherseits recipierten Septuaginta.

Die Stellungnahme des Apollinaris nun ist zur Genüge durch das Vorbild des Eusebius Nr. 11 12 erklärt. Wie bereits oben S. 72 Anm. 2 erwähnt, hat er das NE in Fällen wie Nr. 41 48 zur Bestreitung der von Lukian aufgenommenen Zusätze in das

Feld geführt. Für die Auswahl der Citate Nr. 33 und Nr. 39 = 50 war seine eigentümliche Lehrtendenz maßgebend, für die Bekanntgebung von Nr. 21 42 der tiefe Ernst dieser Sprüche. Angaben wie Nr. 28 46 49 mögen durch die Polemik gegen Porphyrius veranlaßt worden sein. Eine Abwehr gegen diesen Gegner stellt wohl auch der Vermerk oben S. 22 dar, in etlichen Handschriften finde sich die Berufung auf Hos. 11 1 erst hinter Matth. 2 21. Die Stelle Matth. 2 15 ließ sich nämlich von einem Übelwollenden dahin deuten, Joseph habe den ägyptischen Aufenthalt in Scene gesetzt (*καὶ ἦν ἐκεῖ ... ἵνα πληρωθῇ*), um die prophetische Stelle auf seinen Sohn Jesus anwendbar zu machen. Diese Verdächtigung fiel jedoch zu Boden, wenn das Citat nach dem Zeugnis anderer Handschriften überhaupt erst an das Ende der Erzählung als eine abschließende Reflexion des Evangelisten gehörte. Abschriften mit einer solchen Umstellung sind nicht bekannt geworden. Dieser Umstand genügt natürlich nicht, um die Nachricht in Frage zu ziehen. Vielleicht liegt ihr aber doch nur ein irriger Rückschluß zugrunde aus Euseb demonstr. ev. IX 4 2: *ἐπείπερ καὶ ὁ Ματθαῖος τέθειται τὴν προφητείαν, ὁπηνίκα εἰς Αἴγυπτον διακομισθῆναι τὸν Ἰησοῦν κἀκεῖθεν ἐπανελθεῖν ἐπὶ τὴν γῆν τοῦ Ἰσραὴλ ἐδήλου*. Aus dieser Anführung konnte leicht gefolgert werden, daß die von Euseb gelesenen Handschriften das Citat erst hinter Matth. 2 21 *καὶ εἰσῆλθεν εἰς γῆν Ἰσραήλ* enthielten.

Im allgemeinen hat Apollinaris das NE jedoch zur Hebung
der selben Schwierigkeiten herangezogen, die schon dem nazarä-
ischen Bearbeiter zu schaffen gemacht hatten, die sich überhaupt
leicht jedem Erklärer aufdrängten und deshalb zum Teil in der
exegetischen Literatur häufiger behandelt sind. Beachtung ver-
dient noch die peinliche Treue, mit der Nr. 43 der aramäische
Comparativ durch *φρόνιμοι ὑπὲρ ὄφεις* übersetzt und Nr. 52 die
semitische Umschreibung »bewaffnete Männer« für das griechische
Grundwort Matth. 28 12 *στρατιῶται* beibehalten worden ist.

5. Es erscheint ratsam, im Anschluß an die auf Apollinaris
bezüglichen Nachweise nun noch mitzuteilen, was über die Ver-
mittelung und Zugehörigkeit des Fragmentes Nr. 57 zu sagen ist.
Bei der Auslegung der Perikope vom reichen Jüngling äußert
sich Origenes in der griechischen Überlieferung des Matthäus-
Commentares XV 14 (MG 13 1289 ff) folgendermaßen. Die Worte

Matth. 19 19 *ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν* passen nicht in den Zusammenhang. Diese Schwierigkeit läßt sich durch die Annahme beseitigen, das störende Satzglied sei unecht und erst nachträglich eingeschoben. Für diese Lösung spricht, daß das beanstandete Gebot in den parallelen Berichten bei Mark. und Luk. fehlt und, wie gesagt, sich mit dem Context nicht verträgt. Da die Evangelienhandschriften bekanntlich aus den verschiedensten Gründen alle möglichen Abänderungen erlitten haben und deshalb stark differieren, so hat die vorgetragene Vermutung ja auch nichts Frevelhaftes. Bei dem Text des AT, wo sich der aus gleichen Ursachen entstandene Schaden mit Hilfe des Urtextes und der übrigen Versionen wieder gutmachen ließ, war, so fährt Origenes fort, unsere Verhaltungsweise nun die, daß wir die im hebräischen nicht enthaltenen und darum als unecht verdächtigen Mehrbestandteile der Septuaginta nicht etwa gestrichen,
sondern nur durch Obelisierung hinsichtlich dieser ihrer Bezeu-
gungsart gekennzeichnet haben. Ebenso haben wir solche Stücke,
die in den Septuaginta-Handschriften fehlen, im *Ἑβραϊκόν* je-
doch und in den anderen Übersetzungen übereinstimmend vor-
handen sind, durchaus nicht den Lesern aufgezwungen; wir haben
sie nur mitgeteilt und durch Asterisken veranschaulicht, welche
Instanzen für sie sprechen. »So kann, wer will, diese Stücke
preisgeben; wer jedoch an einem solchen Verfahren (die
obelisierten Plusstellen der LXX als spätere Zusätze auszuscheiden)
Anstoß nimmt, der mag sie nach Belieben annehmen
oder nicht.« Nun folgt sofort die Anwendung auf Matth. 19 19:
*ὁ τοίνυν θέλων μὴ παρεῤῥίφθαι ἐνταῦθα τὴν ἀγαπήσεις τὸν
πλησίον σου ὡς σεαυτὸν ἐντολήν, ἀλλ' ἀληθῶς ὑπὸ τοῦ κυρίου
μετὰ τὰς προτέρας εἰρῆσθαι τότε, ἐρεῖ ὅτι κτλ.*, eine Aus-
führung, die zweifellos nur so verstanden werden sollte: »Das
geschilderte, beim AT beobachtete Princip soll nun auch im
vorliegenden Fall Matth. 19 19 gelten. Es soll einem jeden frei-
gestellt sein, die fragliche Satzpartikel zu verwerfen oder als
historisch und ursprünglich zu betrachten. Wer dementsprechend
also unsere Gründe gegen die Echtheit der Stelle nicht als stich-
haltig anerkennt, dem wollen wir keineswegs widersprechen,
sondern ihm einen Weg zeigen, wie er auch unter Beibehaltung
des betreffenden Satzgliedes durch Auslegung der Schwierigkeit
Herr werden kann.«

In der lateinischen Bearbeitung des Commentares ist der oben gesperrte Satz durch »judicent autem qui possunt, utrum vera sint quae tractamus an falsa« umschrieben, also irrigerweise nicht auf des Origenes Ausgabe des AT, sondern auf die vorgetragenen Argumente gegen Matth. 19_{19} bezogen. Infolge dieses Mißverständnisses hatte der Lateiner nun aber den Angelpunkt der ganzen Erörterung verloren. Diese schien sich ihm nunmehr in folgende Sätze zu zerlegen: »die Worte *ἀγαπήσεις κτλ.* sind als Einschiebsel verdächtig, die evangelischen Handschriften sind stark verderbt, den Text des AT konnten wir in Ordnung bringen, — den Lesern steht es frei, die Bedenken gegen Matth. 19_{19} anzuerkennen oder nicht«. Da klaffte nun allerdings eine unerträgliche Lücke vor dem letzten Gliede der Aussagenreihe, die der Bearbeiter wohl dem Schreiber seines Codex zur Last legte und wie folgt im Sinne des Origenes ausfüllen zu müssen meinte: »in exemplaribus autem novi testamenti hoc ipsum me posse facere sine periculo non putavi. tantum suspiciones exponere me debere et rationes causasque suspicionum non esse irrationabile existimavi, sicut in hoc loco, quod dicitur diliges proximum tuum sicut teipsum, quoniam apud Marcum et Lucam positum non est«. Durch diese Ergänzung ist aber der Sinn der Vorlage ins gerade Gegenteil verwandelt worden. Hatte Origenes sich dahin ausgesprochen, er wolle Matth. 19_{19} gegenüber ganz ebenso verfahren wie bei den verdächtigen Zusätzen der LXX, so ließ ihn der Übersetzer umgekehrt sagen, was er beim AT getan, das habe er bei dem NT, also auch zu Matth. 19, nicht leisten können und wollen. Dabei fiel der Bearbeiter auch noch aus dem Stil, indem er in der Einschaltung den Origenes in der ersten Person Singularis sich äußern ließ, während dieser in der selben Verhandlung die erste Person der Mehrzahl angewandt hatte.

Was sonst die Einzelheiten des Einschubes angeht, so sind dessen Anfangsworte der vorhergehenden Angabe des Origenes *τὴν μὲν οὖν ἐν τοῖς ἀντιγράφοις τῆς παλαιᾶς διαθήκης διαφωνίαν θεοῦ διδόντος εὕρομεν ἰάσασθαι* entsprechend gewählt. Der Ausdruck »hoc ipsum me posse facere« zeigt, daß der Lateiner die das AT betreffenden Nachrichten mißverständlich auf eine regelrechte Recension gedeutet hat; denn eine ebensolche Vergleichung mit Urtext und Parallelversionen, wie beim AT, war ja bei dem NT

unmöglich. Das Motiv der Unterlassung »me posse facere sine periculo non putavi« ist erraten nach Hieronymus praefatio in Evv. ad Damasum »periculosa praesumptio«. An diesen Prolog wurde der Bearbeiter um so eher erinnert, als Hieronymus dort die Bemerkung des Origenes über die verschiedenen Anlässe zur Textcorrumpierung nachgeschrieben hatte[1]. Der Rest der Einschaltung besteht aus einer freien und erweiternden Wiederholung des ganzen Absatzes.

Nichts ist gewisser, als daß die Äußerung über die Enthaltsamkeit des Origenes bezüglich des ntl. Textes nur ein durch grobe Mißverständnisse erzwungenes Fabricat des lateinischen Bearbeiters darstellt. Hiermit versinkt aber der einzige beachtenswerte Beweisgrund, auf den sich die herrschende Meinung stützen kann, dem Lateiner habe eine zweite, erweiterte Ausgabe des Commentares durch Origenes vorgelegen. Mithin ist man auch keinesfalls befugt, das in der griechischen Überlieferung fehlende Citat Nr. 57, das in der lateinischen Ausgabe an den Ersatz für den oben gesperrten Satz angeschlossen ist, auf Origenes zurückzuführen. Auch Nr. 57 gehört mit Bestimmtheit zu den Zusätzen des Bearbeiters, der, wie Chapman, Journal of Theological Studies 1902 S. 436—441 nachgewiesen hat, ebenso in die Erklärung von Matth. 26_{6}ff ein pseudoklementinisches Citat aus dem Opus imperfectum in Matthaeum eingeschwärzt hat[2]. Dieses Ergebnis ist für uns von der höchsten Wichtigkeit. Denn das Fragment Nr. 57, in dem es heißt »dixit Simoni discipulo suo sedenti apud se: Simon, fili Joannae«, gehört fraglos zu dem selben Schriftwerk, aus dem die Citate Nr. 39 »dixit illi Simon discipulus eius« und Nr. 49 »*υἱὲ Ἰωάννου*« stammen. Die Quelle von Nr. 39 = 50 und Nr. 49 ist aber sicher das NE, während Nr. 57 aus dem »evangelium, quod dicitur secundum Hebraeos« angeführt sein will. Wenn nun Nr. 57 auf Origenes zurück-

1) Origenes hat auf eine Recensierung des neutestl. Textes nicht aus Angst verzichtet — er erklärte es ja sogar für keineswegs verwerflich, auch ohne handschriftliche Zeugen Stellen wie Matth. 19_{19} als interpoliert zu bezeichnen —, sondern weil er die Aufgabe bei dem Mangel an sicheren, allgemein anerkannten Maßstäben einfach für unlösbar hielt. Aus dieser Skepsis erklärt sich auch seine Sorglosigkeit im Citieren.

2) Oder sollte der Matth.-Commentar des Apollinaris für beide die Quelle gebildet haben?

ginge, so wären wir genötigt, zwischen dem NE und dem HE ein Abhängigkeitsverhältnis anzunehmen, wodurch die ganze Frage wieder heillos verwischt würde. Nunmehr haben wir aber lediglich festzustellen, daß der lateinische Bearbeiter unter dem Einfluß der falschen Identificierung des NE mit dem HE durch Hieronymus (vgl. z. B. Nr. 38) ein Fragment aus dem hebräischen Matthäus der Nazaräer irrtümlich unter dem ihm wissenschaftlicher und zurückhaltender erscheinenden Titel evangelium quoddam, quod dicitur secundum Hebraeos eingefügt hat, da es die von Origenes für den Fall der Echtheit von Matth. 19 19 gegebene Auslegung gut illustrierte. Die umständliche Bezeichnung lehnt sich an Hieronymus Nr. 23 26 29 »evangelium, quod appellatur (s. scribitur) secundum Hebraeos« an. In der Klausel »si tamen placet alicui suscipere illud, non ad auctoritatem, sed ad manifestationem propositae quaestionis« gibt die erste Wendung die bei Hieronymus ständige Einführungsformel von apokryphen Citaten wieder, das übrige ist in der Hauptsache Nachahmung der Schlußbemerkung hinter der Citatenkette Nr. 38 39 Barn. 5 9: »quibus testimoniis, si non uteris ad auctoritatem, utere saltem etc.« (ML 23 598)[1]; den Ausdruck proposita quaestio endlich gab Origenes gleich zu Beginn der Darlegungen mit πρὸς τὴν προκειμένην ζήτησιν zur Hand.

Insofern nun nicht anzunehmen ist, daß der zwischen dem fünften und neunten Jahrhundert tätige lateinische Übersetzer des Origenes in der Lage war, das Citat Nr. 57 aus dem aramäischen Matthäus selber zu schöpfen, so weist auch er auf einen Schriftsteller zurück, bei dem Citate aus dem NE zu finden waren. Wir werden das Richtige treffen, wenn wir den Matthäus-Commentar des Apollinaris als die Quelle des Lateiners betrachten. Wie Apollinaris den ursprünglichen Wortlaut von Matth. 16 17 nach dem NE als bar Joanna bestimmt hatte (siehe oben S. 70 und 82f), so hat auch der Vermittler von Nr. 57 die Form υἱὲ Ἰωαννᾶ festgehalten, die dann von dem Lateiner zu »fili Joannae« abgebogen wurde.

1) Zahn GK II S. 644 Anm. 1 betrachtet wenigstens die Worte »non ad auctoritatem — quaestionis« in Nr. 57 als eine Zutat des Lateiners und erinnert an die Charakteristik der libri ecclesiastici im Unterschied von den canonici bei Rufin expos. in symb. 38 »non tamen proferri ad auctoritatem ex his fidei confirmandam«.

V. Epiphanius.

1. Aus der Art, wie Apollinaris das NE benannte und verwertete, ersah Epiphanius, daß die Nazoräer im Unterschied von den im Panarion eben vorher geschilderten Kerinthianern das erste Evangelium als ganzes Buch, also τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον πληρέστατον, benützten[1], und zwar nicht in der griechischen oder in einer anderen Version, sondern noch im hebräischen Urtexte selber. An der entsprechenden Mitteilung Nr. 13 wurde nichts geändert, falls jene Leute, die nach haer. 30 2 anfänglich in Beziehungen mit dem ebionäischen Sectenstifter gestanden hatten, etwa gleich den Ebionäern Nr. 15 die Genealogien abgestrichen haben sollten. Hörten doch auch die griechischen Handschriften nicht auf, jedes Evangelium πληρέστατον zu enthalten, wenn sie als echt geltende Textabschnitte wie Matth. 16 2f Mark. 16 9-20 Luk. 22 43f 23 34a u. a. m.[2] vermissen ließen.

Epiphanius wußte nichts davon, daß es Schriftsteller gäbe, welche die Authenticität des nazoräischen Matthäus anzweifelten und zwischen diesem und dem Original sogar einen solch starken Abstand feststellten, daß sie das NE nicht einmal als einen gut- oder böswillig interpolierten Matth.-Text, sondern als ein selbständiges Evangelienwerk unter dem Titel καθ᾽ Ἑβραίους εὐαγγέλιον einführten. Mit Freuden würde er jedwedes Bedenken gegen die Originalität aufgegriffen und die Abweichungen des NE auf die Sündenliste der Nazoräer geschrieben haben. Dagegen bezieht er, wie im fünften Abschnitt zu zeigen ist, den bekannten Titel des HE mit aller Festigkeit auf das bereits von Irenäus Nr. 2 angedeutete apokryphe Matth.-Evangelium der Ebionäer; es wird auch klar werden, daß man den Sinn der Notiz Nr. 16 Ἑβραϊκὸν δὲ τοῦτο καλοῦσιν nicht richtig gedeutet hat, wenn man sie als Beweis dafür verwertet, der Kirchenvater habe doch wenigstens

1) Siehe oben S. 65 Anm. 2.

2) In der etwa dem 5. Jahrhundert angehörenden Evv.-Handschrift, die ich in der oben S. 11 Anm. 1 erwähnten Ausgabe reconstruiert habe, ist sogar das Geschlechtsregister bei Luk. völlig ausgeschieden, wohl auf Grund jener alten I-Tradition, nach der die im übrigen den hesychianischen Bℵ-Text vorzüglich vertretende Vorlage sporadisch verbessert war. Übrigens ist das Fehlen von Luk. 3 23-38 in dieser so alten HS der größten Beachtung wert.

eine dunkle Erinnerung an die Zugehörigkeit jenes Titels zu einer hebräischen Matth.-Form bei Judenchristen besessen.

Auf veranschaulichende Proben aus dem NE konnte Epiphanius ebensogut verzichten wie auf Belege für die andere Angabe haer. 29 7, die Nazoräer läsen, wie das Matth.-Evangelium, so auch das AT noch im Urtext. Aber auch in anderen Zusammenhängen hat er nicht auf die von den Früheren bekannt gegebenen Lesungen des NE zurückgegriffen. An sich wäre ja möglich, daß sein Citat von Matth. 11 25 in haer. 40 7 εὐχαριστῶ σοι, πάτερ κτλ. unter dem Einfluß von Nr. 45 bei Apollinaris steht; wahrscheinlich liegt aber nur ein Anschluß an die in der alten Kirche herrschende Auslegung vor, Matth. 11 25 ἐξομολογοῦμαι müsse nicht als nur für Menschen passendes »ich bekenne«, sondern nach Joh. 11 41 als εὐχαριστῶ verstanden werden. Hat Epiphanius doch auch zur Textform der selben Stelle bei Marcion, die er haer. 42 11 unter κβ' als εὐχαριστῶ σοι, κύριε τοῦ οὐρανοῦ citiert, nichts zu erinnern gefunden. Dagegen bringt der Verfasser des Panarion eine Reihe von sonstigen Mitteilungen über die Tradenten des NE zur Kenntnis, mit denen wir uns nun eingehender auseinandersetzen müssen, sowohl um die auf Apollinaris bezüglichen Nachweise zu vervollständigen, als auch um vielleicht aus dem Charakter des Leserkreises des NE neue Argumente für die Verschiedenheit des NE von dem HE zu gewinnen, vor allem aber um dem Einwande zu begegnen, die Nazoräer seien doch anerkanntermaßen identisch mit der den Katholikern näherstehenden zweiten Ebionäergruppe, der Euseb Nr. 8 ausdrücklich den ausschließlichen Gebrauch des HE bescheinige.

Zuvor noch einige Worte über die Behandlungsart, die wir hier und im fünften Abschnitt den Berichten des Epiphanius zuteil werden lassen. Die schriftstellerische Methode unseres Häresiologen kennzeichnet sich bekanntlich auf der einen Seite durch sklavischen Anschluß an die Vorlagen, auf der anderen aber auch durch eine vollendet unkritische Willkür in der Verwendung der vorgefundenen Stoffe. Um die älteren Ketzerbestreiter durch neue und sensationelle Nachrichten zu übertreffen, erging er sich mit großer Vorliebe in den wildesten Combinationen und Ausspinnungen und beschrieb die Geschöpfe seiner Phantasie dann bis in die kleinsten Details hinein mit einer solchen Zuversicht, als ob es sich um schlechthin gesicherte

Tatsachen handele. Diese üppige Erfindertätigkeit hätte Lipsius in seiner verdienstvollen, doch viele Aufgaben zurücklassenden Schrift Zur Quellenkritik des Epiphanios 1865 weit stärker betonen müssen, wenn er nicht in dem Banne der unhaltbaren These gestanden hätte, daß der Ketzerkatalog des Philastrius völlig unabhängig von der Arbeit des Epiphanius angefertigt worden sei. Jedoch auch folgendes will sehr beachtet werden. Das Panarion ist um 377/378 vollendet worden, und der an die Spitze gestellte Brief der Presbyter Akakios und Paulus, die den Kirchenvater zur Abfassung des Werkes aufriefen, ist vom Jahre 375 datiert. Allein, ein Datum im zweiten Capitel des ersten Buches zeigt den Verfasser schon im Sommer 374 an der Arbeit[1], und in dem gleichen Jahre war er sogar schon in der Lage, im Ankoratus 12f den langen Zug der ketzerischen Gruppen in der selben Reihenfolge wie im Panarion vorüberziehen zu lassen, und in die verschiedensten Teile des Ankoratus eine Fülle von vergleichenden Ausführungen über die Secten aufzunehmen, die von gründlichster Vertrautheit mit dem Stoffe zeugen. Berücksichtigt man die vielfachen Quellenmischungen und die sehr verwickelten Berechnungen, die nötig waren, damit jene nackte Häresienliste überhaupt zustande kam, so muß man zu dem Schlusse kommen, daß das Panarion bereits im Jahre 374 mindestens im Grundriß schon vorhanden, und jenes Aufforderungsschreiben bestellte Arbeit war[2]. Ja, das Panarion muß damals schon eine Vorgeschichte von einer gewissen Dauer gehabt haben, da Epiphanius Ankoratus 13 hinter den Nazoräern auch schon die Ebionäer aufzählt, die er, wie im fünften Abschnitt zu zeigen, zuerst mit den vorchristlichen Nasaräern haer. 18 zusammengelegt, dann nochmals haer. 28 unter die Kerinthianer subsumiert und erst ganz nachträglich mit einer eigenen Abhandlung haer. 30 bedacht hatte. So mögen denn zwischen dem ersten Entwurfe und der Schlußredaction fünf und noch mehr Jahre liegen, in denen der Bischof von Konstantia es sich natürlich angelegen sein ließ, sein Werk auszubauen, auffallende Lücken auszufüllen, neue Erforschungen

1) Die Berechnung der Daten siehe bei Lipsius a. a. O. S. 30.

2) Die Briefschreiber wußten, daß Epiphanius über das betreffende Gebiet schon Vorträge gehalten hatte und auch von vielen anderen dringend aufgefordert war, gegen alle Häresien zu schreiben. Der Brief mit seiner umständlichen Einführung war von vornherein als Proömium gedacht.

einzuschalten, frisch beobachtete Beziehungen anzumerken und diese und jene Einzelzüge seinem augenblicklichen Verständnis entsprechender zu gestalten. Dabei konnte es garnicht ausbleiben, daß der Verfasser sein jüngst erworbenes Wissen des öfteren unter ganz andersartigen Voraussetzungen in die Darstellung einschob, daß er die Ausgangspunkte der früheren Combinationen völlig übersah und von ihm selber ehedem erfundene Geschichten als sicherstes Quellenmaterial einschätzte, aus dem sich unter veränderten Voraussetzungen ganz neue Schlußfolgerungen ergaben, die dann wieder an ähnliche Erscheinungen bei anderen Häresien erinnerten und zu weiteren Funden und Nachträgen an den verschiedensten Stellen des Manuscriptes verlockten. Es wird also a priori nichts dagegen einzuwenden sein, wenn wir auch damit rechnen, daß die Nachrichten des Epiphanius zum Teil nur auf mißverstandenen Ausführungen des Panarions selber fußen, wenn wir es unternehmen, ganz junge Nachträge von der älteren, ganz anders orientierten Fassung eines Abschnittes zu unterscheiden. Auch werden unmittelbar einleuchtende Ergebnisse anderen Schlüssen, die für sich allein genommen zu schwach erscheinen, von ihrem Gewicht mitteilen dürfen.

2. Wir beginnen mit den Nachrichten über den Ursprung und das Wohngebiet der Nazoräer.

Die Entstehung der nazoräischen Secte wird haer. 29 1-7[a] folgendermaßen geschildert. Es war kurz nach der Himmelfahrt, als Markus in Ägypten predigte und die von Philo beschriebenen Christen am See Mareotis sich nach Jesus oder nach Ἰεσσαί als Ἰεσσαῖοι bezeichneten (vgl. Euseb h. e. II 16f). Zu eben jener Zeit traten einige Leute jüdischen Stammes hervor, die jesusgläubig geworden waren, als sie als ἀκόλουθοι τῶν ἀποστόλων Jesu Namen vernommen und der Apostel Wundertaten gesehen hatten, die aber am Gesetz und an der Beschneidung festhalten wollten. Sie legten sich selber den Namen Nazoräer bei, weil Jesu Mutter in Nazaret empfangen hatte, und Jesus im Hause Josephs aufgewachsen und deshalb im Evangelium als der Nazoräer benannt war. Nach der Ansicht des Epiphanius hatten die Nazoräer demnach ihren Anfang etwa um das Jahr 35 genommen. Wegen dieser ihrer frühen Entstehung hat er sie auch sofort hinter Kerinth eingestellt, der sich nach haer. 28 2 schon bei der

Bekehrung des Kornelius durch Petrus Act. 11 2f als Judaist betätigt hatte. Es steht dem Häresiologen ganz außer Zweifel, daß Kerinthianer und Nazoräer gleichzeitige Erscheinungen des ältesten apostolischen Zeitalters darstellen, wenn sich auch nicht sicher entscheiden lasse, welche von beiden häretischen Gruppen zuerst ans Licht getreten sei. Das spricht er gleich zu Anfang der Abhandlung haer. 29 1 aus: *Ναζωραῖοι καθεξῆς τούτοις* (sc. *τοῖς Κηρινθιανοῖς*) *ἕπονται, ἅμα τε αὐτοῖς ὄντες ἢ καὶ πρὸ αὐτῶν, ἢ σὺν αὐτοῖς, ἢ μετ᾽ αὐτούς, ὅμως σύγχρονοι. οὐ γὰρ ἀκριβέστερον δύναμαι ἐξειπεῖν τίνες τίνας διεδέξαντο. καθὰ γὰρ ἔφην, σύγχρονοι ἦσαν ἀλλήλοις καὶ ὅμοια ἀλλήλοις κέκτηνται τὰ φρονήματα.* Weil die Nazoräersecte nach seiner Anschauung derartig weit zurückreicht, glaubte er haer. 29 6 eigens anmerken zu müssen, daß Paulus, wenn er Act. 24 12ff die Zugehörigkeit zur *αἵρεσις τῶν Ναζωραίων* (Act. 24 5) nicht in Abrede stellte, sich nicht etwa zur Häresie der zur Verhandlung stehenden Nazoräer habe bekennen wollen (*οὐχὶ τὴν τούτων αἵρεσιν ὁμολογῶν*), sondern diese Benennung nur hingenommen habe mit Rücksicht auf die Gepflogenheit der gesamten ungläubigen Welt, die Christen ganz im allgemeinen als Nazoräer zu bezeichnen.

Nach der Ansicht des Verfassers haer. 29 1 4 haben sich nun die Christusgläubigen der ersten Periode deshalb einige Zeit hindurch als *Ἰεσσαῖοι* benannt, d. h. als Jesusjünger oder Therapeuten — *Ἰησοῦς* bedeute nämlich *θεραπευτής, ἰατρὸς καὶ σωτήρ* —, weil sie noch nicht über die erst später in Antiochien aufgekommene voll- und endgiltige Selbstbezeichnung *Χριστιανοί* verfügten und nach einem Notbehelf greifen mußten. Ganz ebenso können die Nazoräer, so construierte nun Epiphanius, sich nur aus dem einzigen Grunde in so ungeschickter Weise nach dem Orte Nazaret benannt haben, weil ihnen der ehrenvolle Name Christianer, den doch nach haer. 29 6 selbst die schlimmsten Häretiker mit Freuden für sich in Anspruch nehmen, noch nicht zu Gebote stand. Ganz allein auf diesem Schluß beruht der mit der größten Sicherheit vorgetragene Ansatz, die Nazoräer seien zur selben Zeit entstanden wie die Jessäer, kurz nach der Himmelfahrt, als Markus in Ägypten wirkte. Deshalb erschienen sie also unter allen Umständen auch als Zeitgenossen der Kerinthianer (*ὅμως σύγχρονοι*), der judaistischen Wider-

sacher der Apostel, mit denen sie die selbe gesetzliche Grundstellung teilten (ὅμοια ἀλλήλοις κέκτηνται τὰ φρονήματα). Folglich waren sie haer. 29 sofort neben den Anhängern Kerinths (haer. 28) zu beschreiben als eine im frühesten apostolischen Zeitalter hervorgetretene Secte.

Drei Viertel des gesamten Berichtes haer. 29 sind aufgebraucht, um diese von dem rund um d. J. 35 anzusetzenden Ursprung der Nazoräer beherrschten Gedanken zu entwickeln und nach allen Seiten hin zu erklären. Gegen Ende der Abhandlung taucht zu unserm größten Erstaunen plötzlich aber eine ganz andere Entstehungsgeschichte auf. Nach haer. 29_{7^b} soll die nazoräische Häresie nämlich ihren Anfang erst unter jenen Jüngern[1], d. h. Bekennern Christi, genommen haben, die kurz vor dem Jahre 70 von Jerusalem geflohen waren und sich in Pella, bzw. in Peräa, niedergelassen hatten. Das Ursprungsgebiet der Nazoräer soll die um 70 aufgesuchte Umgegend von Pella in der Dekapolis und Kokabe in der Basanitis gewesen sein; die Nazoräer finden sich in der cölesyrischen Stadt Beröa, ferner in und bei den beiden genannten Ortschaften von Peräa, wo ihre Häresie den Anfang genommen habe.

Diese Notiz ist mit der haer. 29_{1-7^a} durchgeführten Herkunftsbestimmung schlechterdings unvereinbar. Man wird es nun aber selbst bei einem solchen Wirrkopf wie Epiphanius für eine glatte Unmöglichkeit erklären müssen, daß das zweite Datum ihm bereits vorlag, als er die Hauptmasse der Abhandlung niederschrieb, die Nazoräer haer. 29_1 als möglicherweise sogar schon vor dem Act. 11_2f gegen Petrus tätigen Kerinth (vgl. haer. 28_2) existierend ansetzte und wegen dieser ihrer uralten Entstehung sie sogleich neben den Kerinthianern von haer. 28 beschrieb. Ganz fraglos und unbezweifelbar ist die zweite Entstehungsgeschichte einer jener von uns aus allgemeinen Erwägungen vorausgesetzten Nachträge, bei deren Einfügung der Kirchenvater die ehemals für ihn maßgebenden verwickelten Berech-

1) Ich halte die auch de mens. 15 stehende Lesart μαθητῶν fest, während Dindorf aus cod. V ἀποστόλων einsetzt. Die Abänderung in V ist ein Versuch, die zweite Entstehungsgeschichte der Nazoräer mit der ersten, wo die Nazoräer als ἀκόλουθοι τῶν ἀποστόλων bezeichnet waren, auszugleichen.

nungen bereits vollständig aus dem Gedächtnis verloren hatte. Nicht minder durchsichtig ist aber der Weg, auf dem er zu der zweiten, späterhin eingeschalteten Darstellung gelangt ist. In haer. 30_2 hatte er nämlich mehrere Nachrichten, deren Herkunft im fünften Abschnitt zu prüfen ist, zu der Mitteilung verbunden, der Häresiarch Ebion habe seine Wirksamkeit nach der Eroberung Jerusalems von seinem basanitischen Wohnsitze, dem Dorfe Kokabe, aus begonnen, und zwar unter den christlichen Flüchtlingen, die Peräa, namentlich die nahe bei der Basanitis gelegene, also dem Dorf Kokabe benachbarte Stadt Pella in der Dekapolis bewohnten. Am Anfange des selben Abschnittes haer. 30_2 und schon vorher haer. 30_1 war sodann in ganz blindem Anschluß an das Syntagma des Hippolyt[1] über das Verhältnis des Ebion zu der vorangehenden Figur des Ketzerkataloges folgendes verzeichnet worden: Ἐβίων, ἀφ' οὗπερ Ἐβιωναῖοι, καθεξῆς ἀκολουθῶν καὶ τὰ ὅμοια τούτοις φρονήσας, ... ἐκ τῆς τούτων μὲν σχολῆς ὑπάρχων, ἕτερα δὲ παρὰ τούτους κηρύττων καὶ ὑφηγούμενος ... οὗτος γὰρ ὁ Ἐβίων σύγχρονος μὲν τούτων ὑπῆρχεν, ἀπ' αὐτῶν δὲ σὺν αὐτοῖς ὁρμᾶται. Bei Hippolyt, der die Nazaräer ebensowenig wie seine Vorlage Irenäus kannte, war unter dem Häretiker, dem Ebion als sein Schüler folgte, Kerinth gemeint. Epiphanius hatte aber aus dem oben aufgezeigten Grunde hinter Kerinth haer. 28 sofort erst noch die Nazoräer als haer. 29 eingeschaltet und ferner bei der Copierung der hippolytischen Vorlage in haer. 30_1f die Rückbeziehung auf die vorhergehende Einzelperson mechanisch in den Plural οὗτοι umgewandelt, weil er die verschiedenen Gruppen grundsätzlich nicht mit dem Namen ihres Stifters, sondern der Anhänger desselben überschrieb. Als er nun in einem späteren Stadium des Panarions die obigen vergleichenden Angaben von haer. 30_1f wieder zu Gesicht bekam, hatte er ihre Vorgeschichte vergessen und mußte mithin annehmen, auf Grund seiner Quellen berichtet zu haben, daß Ebion ein Zeitgenosse der Nazoräer — anstatt der Kerinthianer — gewesen, mit ihnen zugleich auf-

1) Vgl. die anderen Epitomatoren des Hippolyt: Pseudotertullian »huius (sc. Cerinthi) successor Hebion fuit, Cerintho non in omni parte consentiens« (ML 2_{83}) und Philastrius haer. 37 (ML 12_{1154}): »Ebion discipulus Cerinthi, in multis ei similiter errans«.

getreten, ja von ihnen inspiriert war[1]. Diese Beziehung wollte der Häresiologe nunmehr in haer. 30 nochmals deutlicher hervorheben. Da Ebion jedoch immerhin als bahnbrechender Häresiarch galt, wurde der entsprechende Nachtrag in haer. 30$_2$ dahin abgeschwächt: *συναφθεὶς γὰρ οὗτος ἐκείνοις καὶ ἐκεῖνοι τούτῳ, ἑκάτερος ἀπὸ τῆς ἑαυτοῦ μοχθηρίας τῷ ἑτέρῳ μετέδωκε. καὶ διαφέρονται μὲν ἕτερος πρὸς τὸν ἕτερον κατά τι, ἐν δὲ τῇ κακονοίᾳ ἀλλήλους ἀπεμάξαντο.* Nun war das Spinnrädchen ins Laufen gekommen. Wenn, wie haer. 30$_1$f schwarz auf weiß stand, Ebion zugleich mit den Nazoräern seine Irrlehren zu verbreiten begonnen hatte und außerdem aus ihrer Schule stammte, von ihnen verleitet war, so mußten logischerweise auch die Nazoräer um das haer. 30$_2$ für Ebions Auftreten festgelegte Jahr 70 entstanden sein, und zwar ebenfalls im Dorfe Kokabe, wo ja ihr Schüler Ebion zu Beginn seiner Tätigkeit wohnte. Dieser Überlegung folgend fügte der Verfasser haer. 30$_2$ an die ältere Angabe, Ebion habe nach dem Jahr 70 in dem von ihm bewohnten Dorfe Kokabe zu lehren begonnen, vor dem mitgeteilten Zusatz *συναφθεὶς κτλ.* noch den Vermerk an: *ὅθεν δῆθεν καὶ οἱ Ναζωραῖοι, οἳ ἄνω* (sc. haer. 29) *μοι προδεδήλωνται.* Daß dieser ganze Schlußabsatz von haer. 30$_2$ in der Tat viel späteren Datums als die davorstehenden Nachrichten über Ebion ist, beweist unweigerlich auch die ihn zu Ende führende Notiz: *ἤδη δέ μοι καὶ ἐν ἄλλοις λόγοις καὶ κατὰ τὰς ἄλλας αἱρέσεις περὶ τῆς τοποθεσίας Κωκάβων καὶ τῆς Ἀραβίας διὰ πλάτους εἴρηται.* Denn diese Erinnerung kann sich nur auf die Bemühungen beziehen, die der Häresiologe seinerzeit hatte, um in dem oberen Teile von haer. 30$_2$ selber die Lage des als Wohnort Ebions ihm überlieferten Dorfes Kokabe festzustellen[2].

Die auf solche Weise gewonnene Erkenntnis über den zeitlichen, lokalen und geistigen Zusammenhang Ebions mit den Nazoräern verwertete Epiphanius zugleich auch haer. 40$_1$, indem

1) Wenn die Zeit nach dem Jahre 70 für Ebions Auftreten feststand, so war ja Ebion ohnehin kein Zeitgenosse Kerinths, des Widersachers Petri.

2) Haer. 30$_2$: *καὶ ἄρχεται* (sc. *ὁ Ἐβίων*) *μὲν τὴν κατοίκησιν ἔχειν ἐν Κωκάβῃ τινὶ κώμῃ ἐπὶ τὰ μέρη τῆς Καρναΐμ, Ἀρνὲμ καὶ Ἀσταρώθ, ἐν τῇ Βασανίτιδι χώρᾳ.*

er an die Ortsangabe *ἐν τῇ Ἀραβίᾳ ἐν Κωχάβῃ* die Glosse anknüpfte: *ἔνθα αἱ τῶν Ἐβιωναίων τε καὶ Ναζωραίων ῥίζαι ἐνήρξαντο, ὡς καὶ ἐν πολλαῖς αἱρέσεσι περὶ τοῦ τόπου τούτου ἐσήμανα.* Man bemerke die Verwandtschaft mit dem abschließenden Nachtrag in haer. 30$_2$; beide Sätze sind augenscheinlich mit der selben Federfüllung geschrieben. Vor allem mußte die neue Beobachtung jedoch der Abhandlung über die Nazoräer zugute kommen. Hierbei spann der Vater den Faden noch weiter aus. Er legte sich die Frage vor, oder vielmehr, sie stellte sich von selbst, wie denn die Nazoräer, Christen aus dem Volke der Juden[1], in das in Arabien liegende Dorf gekommen sein mögen. Die älteren Ausführungen in haer. 30$_2$ legten ihm die Antwort sehr nahe, diese nach 70 in Kokabe wohnenden Christen nationaljüdischer Abstammung müßten auch zu den Gläubigen gehört haben, die ja sämtlich (haer. 30$_2$) nach und um Pella, in dessen Nähe Kokabe liege, ausgewandert waren. Folglich war die nazoräische Häresie unter den jüdischen Christen entstanden, die sämtlich (haer. 29$_7$) vor 70 in das Gebiet von Pella und in das benachbarte Kokabe übergesiedelt waren. Und hieraus ergab sich weiter, daß diese beiden Örtlichkeiten auch als Wohngebiete der Nazoräer zu bestimmen waren. Epiphanius gibt uns ganz deutlich zu erkennen, daß der entsprechende Nachtrag zur Ansiedelungsgegend haer. 29$_7$: *καὶ ἐν τῇ Δεκαπόλει περὶ τὰ τῆς Πέλλης μέρη καὶ ἐν τῇ Βασανίτιδι ἐν τῇ λεγομένῃ Κωκάβῃ* wirklich eine bloße Schlußfolgerung aus der obigen Erwägung ist, denn er fährt sogleich fort: *ἐκεῖθεν γὰρ ἡ ἀρχὴ γέγονε μετὰ τὴν ἀπὸ τῶν Ἱεροσολύμων μετάστασιν, πάντων τῶν μαθητῶν ἐν Πέλλῃ ᾠκηκότων, Χριστοῦ φήσαντος καταλεῖψαι τὰ Ἱεροσόλυμα καὶ ἀναχωρῆσαι δι' ἣν ἤμελλε πάσχειν πολιορκίαν. καὶ ἐκ τῆς τοιαύτης ὑποθέσεως τὴν Περαίαν οἰκήσαντες ἐκεῖσε, ὡς ἔφην, διέτριβον. ἐντεῦθεν ἡ κατὰ τοὺς Ναζωραίους αἵρεσις ἔσχεν τὴν ἀρχήν.* Und endlich liegt auch noch die unmittelbare Abhängigkeit dieser Ausführung von der Schilderung der Flucht in haer. 30$_2$ klar zutage, insofern sich, wie man leicht nachprüfen kann, die letztere eng an die Vorlage Euseb h. e. III 5$_3$ anschließt, während haer. 29$_7$ zwar gedächtnismäßig einen in haer. 30$_2$ nicht berücksichtigten Zug aus Euseb nach-

1) Haer. 29$_5$: *οἱ Ναζωραῖοι ὄντες κατὰ τὸ γένος Ἰουδαῖοι.*

holt, im übrigen aber, zum Teil bis auf das Wort, die der Nachricht von Epiphanius selber in haer. 30 2 gegebene Fassung abschreibt und mit den Worten ἐκεῖσε, ὡς ἔφην, διέτριβον sich sogar auf haer. 30 2 ἐκεῖσε διατριβόντων αὐτῶν zurückbezieht[1].

Diese unsere Aufzeigungen dürfen den Anspruch erheben, nicht als bloße Vermutungen, sondern als zwingende Beweise eingeschätzt zu werden. Es ist ein festes, durch keine Einwände zu erschütterndes Ergebnis, daß die Angaben des Epiphanius über die Entstehung und die Siedelungsstätten der Nazoräer im transjordanensischen Lande samt und sonders aus haltlosen Combinationen bestehen und einfach zu ignorieren sind. Unanfechtbar ist dagegen die Meldung haer. 29 7: ἔστι δὲ αὕτη ἡ αἵρεσις ἡ Ναζωραίων ἐν τῇ Βεροιαίων περὶ τὴν Κοίλην Συρίαν. Das ist wirklich die einzige substantiierte Kunde, die Epiphanius über den Aufenthalt der Nazoräer erhalten hatte, und an dieses sichere geographische Datum schloß er dann ganz im Einklang mit seiner auch sonst geübten Methode die oben mitgeteilte Berechnung, diese Leute seien auch in der Umgebung von Pella und in Kokabe zu suchen, weil sie dort entstanden wären. So erklärt sich also die höchst befremdende Anordnung, daß an erster Stelle der einzelne, weitab nördlich gelegene Ort Beröa genannt ist und dann erst die von Pella bis Kokabe sich hinziehende Landschaft, die als das größere und Heimatsgebiet doch in den Vordergrund zu rücken gewesen wäre. Es steht uns auch fest, daß Epiphanius jene sichere Angabe dem Apollinaris verdankte, der die Nazoräer zu Beröa in Cölesyrien als die Tradenten des von ihm citierten hebräischen Urmatthäus bezeichnet hatte. Darum wollte auch Hieronymus Nr. 24, der sich hier wieder einmal wie so häufig ganz an die Stelle des copierten Vorgängers setzte, seine Abschrift bezogen haben von den Nazaräern, die in der syrischen Stadt Beröa das matthäische Hebraicum noch ge-

1) Die Vorlage Euseb h. e. III 5 3 bestimmte als den Zufluchtsort nur Pella, eine Stadt in Peräa. Auch Epiphanius hat demgemäß de mens. 15 als den neuen Wohnort einfach die transjordanensische Stadt Pella, die zur Dekapolis gehöre, bezeichnet. Um eine Verbindung zwischen dem basanitischen Orte Kokabe und Pella herzustellen, ist die von den Flüchtlingen aufgesuchte Örtlichkeit aber schon haer. 30 2 erweitert zu »Peräa, hauptsächlich in Pella, einer Stadt der Dekapolis, nahe bei Batanäa und Basanitis«. Daraus ist zuletzt in haer. 29 7 geworden: ἐν τῇ Δεκαπόλει περὶ τὰ τῆς Πέλλης μέρη.

brauchen; die eine Erhaltungsstätte des hebräischen Urmatthäus ist, so sagt er hier ganz deutlich, die Cäsariensis, die andere der Kreis der Nazaräer zu Beröa. Späterhin werden wir aber auch noch auf eine Spur stoßen, die zeigt, daß Epiphanius in der älteren Zeit des Panarion nichts von Nazoräern in Peräa und der Basanitis wußte[1]. Allerdings behauptete Hieronymus später ep. 112 13 ad August. (ML 22 924) von den Nazaräern: »usque hodie per totas Orientis synagogas inter Judaeos haeresis est«. Allein diese Angabe fußt teils auf Epiphanius haer. 29 9, wonach die Juden die Nazoräer in ihren Synagogen täglich verfluchen, teils auf den gehäuften Ortsangaben haer. 29 7, vor allem jedoch auf der ganz unmöglichen Vorstellung über die Nazaräer als versteckte Christusgläubige innerhalb der jüdischen Gemeinden (inter Judaeos haeresis), die sich Hieronymus auf Grund von haer. 30 4-12 zurecht gemacht und im Zusammenhang mit der Verbreitungsangabe ep. 112 13 vorgetragen hat[2]. Die letztere ist völlig wertlos und beweist nur abermals, daß Hieronymus niemals mit Nazaräern in persönliche Berührung gekommen ist. Wir können nicht von dem Resultat abgehen: die unter dem ältesten Christennamen Nazaräer bis in die zweite Hälfte des vierten Jahrhunderts fortbestehende judenchristliche Gemeinschaft, die das NE besaß, und auf die sich die anderen noch zu behandelnden Nachrichten beziehen, ist eine Localgröße von Beröa in Cölesyrien gewesen. Nur zu dieser ihrer Vereinsamung paßt das Bild, das sich von ihrem Wesen ergeben wird, und die Tatsache, daß Origenes, der auf seinen beiden Reisen nach Bostra[3] die von Epiphanius haer. 29 7 als Hauptgebiete genannten Gegenden gestreift hat, nichts von den Nazaräern und dem NE erfahren hat.

Anhangsweise nehmen wir hier noch Stellung zu der bereits angedeuteten Aussage haer. 29 9, die Nazoräer seien den Juden sehr verhaßt und würden von ihnen bei den täglich dreimaligen Gebeten in den Synagogen mit der Verfluchung bedacht: ἐπικαταράσαι ὁ θεὸς τοὺς Ναζωραίους. Eine teilweise bis auf das

1) Vgl. Abschnitt V, Teil II 3a gegen Ende.

2) Den eingehenden Nachweis siehe im sechsten Abschnitt.

3) Vgl. Euseb h. e. VI 33 37. Daß die mehr rechtgläubige Ebionäerpartei des Origenes nicht die Nazaräer betrifft, wird sich alsbald herausstellen.

Wort sich damit deckende Nachricht ist des öfteren auch von Hieronymus wiedergegeben, jedoch mit dem bedeutsamen Unterschied, daß mit der Bezeichnung Nazarener die Christen im allgemeinen bezeichnet seien[1]. Beide Kirchenväter sind von einem gemeinsamen Vorgänger abhängig, wohl wieder von Apollinaris, und zwar vermutlich von dessen Erklärung zu Jes. 52$_{5}$. Der Lateiner hat die Vorlage richtig verstanden. Denn diese bezog sich auf das Tagesgebet Schmone Esre, in dessen zwölfter Bitte es in der von S. Schechter[2] entdeckten palästinensischen Fassung hieß: »Und die Nazaräer (הנצרים) und die Minim sollen augenblicklich zugrunde gehen, sie sollen ausgetilgt werden aus dem Buche des Lebens und mit den Gerechten nicht geschrieben werden«. Unter den Minim waren hier die verschiedensten Häretiker innerhalb des Judentums, unter den Nozerim dagegen alle Bekenner des christlichen Glaubens verstanden, für welche dieser Name bekanntlich bei den Juden[3] und bei anderen Völkern des Orients von der ältesten Zeit her stehen geblieben war. Schon Justin hatte wiederholentlich jenes Fluchgebetes gegen die Christen gedacht[4], und anscheinend knüpfte

1) Hieronymus comm. in Amos zu 1$_{11}$ (ML 25$_{1050}$): »usque hodie in synagogis suis sub nomine Nazarenorum blasphemant populum Christianum«, comm. in Isaiam zu 5$_{18}$f (ML 24$_{87}$): »usque hodie perseverent in blasphemiis et ter per singulos dies in omnibus synagogis sub nomine Nazarenorum anathematizent vocabulum Christianum«, ferner ebendort zu Jes. 49$_{7}$ (ML 24$_{481}$) und zu Jes. 52$_{5}$ (ML 24$_{517}$). Nur ep. 112$_{13}$ ad Augustinum, wo Epiphanius haer. 29 benützt ist, bezieht auch Hieronymus mit den Worten »a pharisaeis nunc usque damnatur« die Verfluchung speciell auf die Secte der Nazaraei, deren Namen er im Jes.-Commentar streng von der allen Christen geltenden Bezeichnung Nazareni unterscheidet.

2) The Jewish Quarterly Review X 1897 S. 654ff. Vgl. Hoennicke, Das Judenchristentum 1908 S. 387f, Strack, Jesus, die Häretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben 1910 S. 66*f.

3) Vgl. Tertullian adv. Marc. 4$_{8}$ »unde et ipso nomine nos Judaei Nazaraeos appellant« (ML 2$_{401}$). Wenn aber in der Altercatio Simonis Judaei et Theophili Christiani, die nach Harnack TU I$_{3}$ S. 15 von einem Abendländer um 430 abgefaßt ist, der Jude sagt: »aut ego cum te superavero, faciam Nazareum Judaeum«, so ist die Bezeichnung Nazaräer für Christ bloß künstlich nach Tertullian eingesetzt.

4) Vgl. z. B. Justin dial. cum Tryphone c. 16 *καταρώμενοι ἐν ταῖς συναγωγαῖς ὑμῶν τοὺς πιστεύοντας ἐπὶ τὸν Χριστόν*, ibidem c. 47 *τοὺς ἐν ταῖς συναγωγαῖς καταναθεματίσαντας καὶ καταναθεματίζοντας ἐπ᾽ αὐτὸν τοῦτον τὸν Χριστόν*.

die Vorlage des Epiphanius und des Hieronymus an seine Mitteilungen an. Epiphanius jedoch, der über die fortdauernde Sitte der Juden, die Christen als Nazaräer zu benennen, nicht unterrichtet war, hat die Notiz irrtümlich auf die ihm durch Apollinaris bekannt gewordenen Judenchristen bezogen, die sich selber als Nazoräer bezeichneten.

3. Was die häretischen Merkmale der Nazoräer betrifft, so konnte Epiphanius haer. 29$_{5}$ ihnen, abgesehen von der Wahl der ungenügenden Selbstbezeichnung, nur folgendes vorwerfen: *ὄντες μὲν κατὰ τὸ γένος Ἰουδαῖοι καὶ τῷ νόμῳ προσανέχοντες καὶ περιτομὴν κεκτημένοι*; das selbe ist etwas ausgeführter haer. 29$_{7}$ wiederholt: *Χριστιανοῖς δὲ μὴ ὁμογνωμονοῦντες, διὰ τὸ ἔτι νόμῳ πεπεδῆσθαι, περιτομῇ τε καὶ σαββάτῳ καὶ τοῖς ἄλλοις.* Diese Angabe, die wir auf Apollinaris zurückführen, läßt die Frage offen, ob die Nazaräer dem Gesetz und der Beschneidung Heilswert beimaßen oder sie nur als gottgegebene nationale Sitte betrachteten, ob sie die Beobachtung der jüdischen Lebensweise von allen Christen oder nur von geborenen Israeliten forderten. Nun meint man freilich über den letzteren Punkt vorzüglich unterrichtet zu sein durch Hieronymus, der comm. in Isaiam zu 1$_{12}$ (ML 24$_{35}$) ausruft: »audiant Ebionaei, qui post passionem Christi abolitam legem putant esse servandam. audiant Ebionitarum socii, qui Judaeis tantum et de stirpe Israelitici generis haec custodienda decernunt«. Unter den socii Ebionitarum, so urteilt man allgemein, verstehe Hieronymus die Nazaräer. Allein, die Mahnung an die Bundesgenossen der Ebioniten, die da decretieren, das Gesetz solle nur für Gläubige jüdischen Stammes Verbindlichkeit behalten, zielt weder auf die Nazaräer, noch auf andere judenchristliche Gruppen, sondern fraglos auf den Bischof Augustin, der, wie Hieronymus ep. 112$_{5}$ ad Augustinum (ML 22$_{918}$f) es ausdrückte, in seiner Auslegung von Gal. 2 die Meinung und Forderung vertreten hatte: »gentiles, qui in Christum credidissent, legis onere liberos, eos autem, qui ex Judaeis crederent, legi esse subiectos«. Deshalb ist Augustin der Ebioniten Bundesgenosse[1] geworden — der Plural socii hat nichts auf sich — wie umgekehrt Hieronymus ep. 112$_{6}$ als seine eigenen

1) In ähnlicher Weise redet Hieronymus öfters die kirchlichen Chiliasten als Semijudaei oder als nostri Judaizantes an; sehr mit Unrecht hat man auch diese Stellen auf die Nazaräer bezogen.

socii in dieser Streitfrage Autoritäten wie Origenes und Chrysostomus nennt. Desgleichen wirft Hieronymus ep. 112 16 dem bischöflichen Gegner vor: »in Ebionis incurris laqueos his, qui credunt ex Judaeis, observandam legem esse decernens«; zu vergleichen ist ferner ep. 112 5 »ut, quicumque credunt ex Judaeis, debitores sint legis faciendae, tu ut episcopus in toto orbe notissimus debes hanc promulgare sententiam«. Übrigens enthält der Jesaja-Commentar, welcher auf die große Auseinandersetzung ep. 112 folgte, noch mehrere derartige versteckte Angriffe gegen Augustin. Auf diesen ist die Bemerkung zu Jes. 53 12 (ML 24 532) gemünzt[1], daß solche, die in Gal. 2 einen wirklichen Streit zwischen Petrus und Paulus geschildert finden und behaupten, daß das mosaische Gesetz vom Stamme des gläubigen Israel zu halten sei, auch verpflichtet seien, das goldene Jerusalem zu erwarten, um zu opfern, sich beschneiden zu lassen usw. Ihm gilt ferner die Frage zu Jes. 66 2 f (ML 24 679): »quid respondebunt, qui credentes ex Judaeis arbitrantur absque noxa sui posse carnaliter offerre sacrificia?«

Auch keine andere der auf die Nazaräer bezüglichen patristischen Aussagen vermag die von Epiphanius wiedergegebene Kennzeichnung zu ergänzen und den nazaräischen Standpunkt in der Gesetzesfrage näher zu beleuchten. Dagegen schaffen uns genügende Klarheit die Beispiele der nazaräischen Auslegung, die Hieronymus in seinen Commentar zu Jesaja übernommen hat[2]. Da wir uns jetzt und in den nächsten Absätzen eingehend mit diesen Textausdeutungen zu befassen haben, so erscheint es ratsam, sie hier vollständig mitzuteilen. Im Verlauf der Untersuchungen soll dann auf die einzelne Erklärung kurz mit der Bezeichnung Erkl. I usw. zurückgegriffen werden.

Erkl. I, zu Jes. 8 14: Duas domus Nazaraei, qui ita Christum recipiunt, ut observationes legis veteris non omittant, duas familias interpretantur, Sammai et Hellel, ex quibus orti sunt scribae et pharisaei (quorum suscepit scholam Akibas, quem magistrum Aquilae proselyti autumat, et post eum Meir, cui successit Joannan filius Zachai et post eum Eliezer, et per ordinem Telphon et rursum Joseph Galilaeus et usque ad captivitatem Jerusalem

1) Grützmacher, Hieronymus III S. 136.
2) Vgl. oben S. 64 f.

Josue). Sammai igitur et Hellel non multo prius, quam dominus nasceretur, orti sunt in Judaea, quorum prior dissipator interpretatur, sequens profanus, eo quod per traditiones et δευτερώσεις suas legis praecepta dissipaverit atque maculaverit. et has esse duas domus, quae salvatorem non receperint, qui factus sit eis in ruinam et scandalum (ML 24 122 f).

Erkl. II, zu Jes. 8 19-22: Ceterum Nazaraei locum istum ita edisserunt: »cum dixerint ad vos scribae et pharisaei, ut eos audiatis, qui omnia ventris causa faciunt et in morem magorum strident in incantationibus suis, ut vos decipiant, hoc eis respondere debetis: non mirum, si vos vestras traditiones sequamini, cum unaquaeque gens sua consulat idola. ergo et nos a vobis mortuis de viventibus consulere non debemus; magis nobis deus legem dedit et testimonia scripturarum, quae si sequi nolueritis, non habebitis lucem, sed semper caligo vos opprimet, quae transibit per terram vestram atque doctrinam, ut, cum decepti a vobis se in errore perspexerint et sustinere famem veritatis, tunc contristentur, sive irascantur, et maledicant vobis, quos quasi deos suos et reges putabant, et frustra ad coelum terramque respiciant, cum semper in tenebris sint, et non possint de vestris avolare insidiis« (ML 24 126).

Erkl. III, zu Jes. 8 23—9 3: Nazaraei, quorum opinionem supra posui, hunc locum ita explanare conantur: »adveniente Christo et praedicatione illius coruscante prima terra Zabulon et terra Nephthali scribarum et pharisaeorum est erroribus liberata et gravissimum traditionum Iudaicarum jugum excussit de cervicibus suis. postea autem per evangelium apostoli Pauli, qui novissimus apostolorum omnium fuit, ingravata est, id est multiplicata praedicatio, et in terminos gentium et viam universi maris Christi evangelium splenduit. denique omnis orbis, qui ante ambulabat vel sedebat in tenebris et idololatriae ac mortis vinculis tenebatur, clarum evangelii lumen aspexit« (ML 24 128).

Erkl. IV, zu Jes. 29 20-21: Quae nos super diabolo et angelis eius intelleximus, Nazaraei contra scribas et pharisaeos dicta arbitrantur, »quod defecerint δευτερωταί, qui prius illudebant populo traditionibus pessimis et ad decipiendos simplices die noctuque vigilabant, qui peccare faciebant homines in verbo dei, ut Christum dei filium negarent« (ML 24 348).

Erkl. V, zu Jes. 31 6-9: Nazaraei locum istum sic intelligunt: »o filii Israel, qui consilio pessimo dei filium denegastis, revertimini ad eum et ad apostolos eius. si enim hoc feceritis, omnia abjicietis idola, quae vobis prius fuerant in peccatum, et cadet vobis diabolus, non vestris viribus sed misericordia dei, et iuvenes eius, qui quondam pro illo pugnaverant, erunt ecclesiae vectigales omnisque fortitudo et petra illius pertransibit, philosophi quoque et omne dogma perversum ad crucis signum terga convertent. domini quippe sententia est, ut hoc fiat, cuius ignis sive lumen est in Sion« (ML 24 369 f).

Nach der durch Matth. 4 13 ff beeinflußten Erklärung III hat sich der Siegeszug des Evangeliums, der prophetischen Weissagung entsprechend, in folgenden drei Etappen vollzogen. In Galiläa hat Christi befreiende Predigt begonnen. Durch den Apostel Paulus ist sie sodann in die Gebiete der Heiden und alle Küstenländer gekommen. Zuletzt ist sie über den ganzen Erdkreis verbreitet worden. Das Evangelium des Apostels Paulus hat das Evangelium Christi bei den Heidenvölkern zum Glanze gebracht; schließlich hat die ganze Welt das klare Licht des Evangeliums zu schauen bekommen. Diese Aussagen stellen außer Zweifel, daß die Nazaräer die Heidenchristen nicht als minderwertige Gläubige beurteilt, mithin die Erfüllung der mosaischen Satzungen nicht von ihnen als Bedingung des Christenstandes gefordert haben können.

Behielten aber die Nazaräer auch selber die jüdischen Lebensordnungen bei, so ist ferner doch sicher, daß sie ihnen nicht heilsmittlerische Bedeutung beigemessen haben. Denn nach Erkl. V schärft der Prophet Jesaja den Israeliten ausdrücklich ein, daß sie, wenn sie sich zum Gottessohne und seinen Aposteln gewandt und die alten Idole fortgeworfen haben, die Überwindung des Bösen nicht, wie es pharisäische Lehre war, durch eigene Kräfte, sondern durch Gottes Barmherzigkeit erlangen werden. Dieser Grundsatz schließt schlechterdings jede Tatgerechtigkeit aus, jeden Gedanken, daß die Erfüllung des Gesetzes ein das Heil bewirkendes Verdienst, eine Vorbedingung desselben darstelle. Folglich kann sich die Stellung der Nazaräer in der Gesetzesfrage nur mit der Grundanschauung des Paulus gedeckt haben, der die Beobachtung der Beschneidung, der jüdischen Speisegebote und Feiertage durch geborene Israeliten als nationale

Sitte und Symbol anerkannte und selber in diesem Sinne den jüdischen Bräuchen nachkam, insofern dadurch das Heilsprincip: durch Gottes Gnade und nicht durch eigene Werke, unangetastet blieb. Noch Augustin brachte einem solchen Standpunkt volles Verständnis entgegen[1].

Von der directen Berufung auf das paulinische Heilsprincip in Erkl. V ganz abgesehen — wie will man nun glaublich machen, daß die Nazaräer, die laut Erkl. III den Paulus ganz nach dem Schema der Großkirche als den letzten, den Zwölfen ebenbürtigen Apostel, sein Evangelium als die von Jesaja vorherverkündete Fortsetzung der Predigt Christi, ihn als allein in Betracht kommenden Verbreiter des Evangeliums Christi in den Heidenländern feierten, daß diese Judenchristen mit der zweiten Ebionäerpartei bei Euseb identisch sein sollten, die nach Nr. 8 die paulinischen Briefe für unbedingt verwerflich hielten, den Apostel als einen Abtrünnigen vom Gesetz bezeichneten und ausschließlich das HE gebrauchten? Mit Recht macht allerdings Zahn GK II S. 664 Anm. 1 geltend, daß die eusebianische Angabe *ἀποστάτην ἀποκαλοῦντες αὐτὸν τοῦ νόμου* aus der den völlig heterodoxen Ebionäern geltenden Nachricht bei Irenäus Nr. 2 abgeschrieben ist. Allein, schon die Verwerfung der Paulinen bedeutet doch zugleich eine Ablehnung ihres Verfassers, und jene ist auch

1) Die Schwierigkeit, daß die Nazaräer die Satzungen der pharisäischen Schule zwar scharf ablehnten, nach Erkl. I II jedoch die Vorschriften des schriftlichen Gesetzes für gottgegeben hielten, also auch Beschneidung und mosaische Gebote wenigstens für Christen jüdischen Stammes für eine zur Seligkeit erforderliche Pflicht hätten halten müssen, wird durch die Annahme zu lösen sein, daß sie im Hinblick auf Entscheidungen wie Matth. 12 1 ff 15 11 ff 19 3 ff 22 34 ff eigentlich religiös-sittliche Gebote von nationalen Merkmalen, bürgerlichen Rechts- und Lebensregeln unterschieden und die Erhebung der letzteren zu Heilsmitteln als pharisäische Neuerung angesehen haben. Daß das Sabbatgebot zurücktreten müsse, wo es gilt Gutes zu tun, ist ja auch in dem NE-Fragment Nr. 27 zum Ausdruck gebracht. In der Tat beweist die Identificierung des Evangeliums Pauli mit dem Evangelium Christi und die noch zu zeigende Gleichsetzung der von Paulus bekämpften Richtung mit den Pharisäern, daß die Nazaräer das Werk Christi als eine Wiederherstellung der Hegemonie der allein das Heil bewirkenden religiösen Grundgesetze wie Dtn. 6 5 Lev. 19 18 Gen. 2 24 im Gegensatz zu nur relativ bedeutsamen Einrichtungen rechtlicher und kultischer Natur erfaßt hatten.

durch Origenes für beide Ebionäerparteien bezeugt [1]. Wir werden aber im folgenden Absatz nachweisen können, daß die Nazaräer in den paulinischen Briefen lebten und webten und sie ebenso wie die Evangelien und die Apostelgeschichte als das die Erfüllung aufzeichnende Gegenstück zum AT behandelten.

4. Über den Kanon der Nazoräer hat Epiphanius nichts Nachteiliges ermitteln können. Er muß haer. 29 7 vielmehr folgendes bescheinigen: *χρῶνται δὲ οὗτοι οὐ μόνον νέᾳ διαθήκῃ, ἀλλὰ καὶ παλαιᾷ διαθήκῃ καθάπερ καὶ οἱ Ἰουδαῖοι.* Und zwar lesen sie als im Hebräischen sehr geübte Leute sowohl das AT wie das Matth.-Evangelium (Nr. 13) noch im Original [2]. Nach unserer Auffassung rühren diese Nachrichten von Apollinaris her.

Epiphanius hatte also nichts davon erfahren, daß die Nazoräer ausschließlich den (hebräischen) Matth. benützten und die übrigen Evangelien zurückwiesen. Aber auch Hieronymus ist weit davon entfernt gewesen, die syrische Matth.-Ausgabe für das alleinige Evangelienbuch der Nazaräer zu erklären [3], ihnen die Preisgabe der übrigen Evangelien nachzusagen. Nun scheint ja zunächst die im NE vollzogene starke Conformierung, namentlich nach Luk. [4], dafür zu zeugen, daß das NE darauf angelegt war, die anderen Evangelien in zweite Linie zu rücken oder, entsprechend der Bestimmung des pseudomatthäischen Sonderevangeliums der Ebionäer Nr. 14 ff, sie sogar ganz beiseite zu setzen. Näher gesehen, ist ein solcher Schluß aber keineswegs nötig. Es ist vollkommen vorstellbar, daß die Nazaräer etwa bis um 140 alle großkirchlichen Evangelien im Gottesdienst nur mündlich gedolmetscht bekamen, dann aber das Bedürfnis verspürten, wenigstens das Lieblingsevangelium der alten Kirche schriftlich in einer für alle verständlichen Sprache zu besitzen [5], ohne damit die übrigen

1) Origenes c. Cels. V. 65: *Εἰσὶ γάρ τινες αἱρέσεις τὰς Παύλου ἐπιστολὰς τοῦ ἀποστόλου μὴ προσιέμεναι, ὥσπερ Ἐβιωναῖοι ἀμφότεροι καὶ οἱ καλούμενοι Ἐγκρατηταί.*

2) Daß die Nazaräer das AT im Urtext gebrauchten, wird durch die Paraphrasen zu Jesaja bestätigt. Ihr Text war aber offensichtlich nicht der massorethische.

3) Siehe unten im sechsten Abschnitt Teil II 2.

4) Vgl. den siebenten Abschnitt.

5) Man wird annehmen dürfen, daß die Gebildeteren der Nazaräer zu Beröa, der regen Handelstadt, zum Teil in der Lage waren, das NT griechisch zu lesen.

Bücher zurücksetzen zu wollen. Wenn der Bearbeiter den Text glättete und von Schwierigkeiten befreite, die Hauptzüge unterstrich und ausmalte, den Bericht der Vorlage besonders aus Luk. bereicherte und aus dem AT beleuchtete, so fixierte er anscheinend nur die ihm aus der Dolmetschung und Auslegung längst geläufige Art der Darbietung und tat mit der Vermischung der Texte nichts anderes, als alle ältesten Kirchenschriftsteller, deren Evangeliencitate bekanntlich vorzugsweise aus einer Durchsetzung des matthäischen Wortlautes mit Luk. und nicht selten auch mit apokryphen Zutaten bestehen und vielleicht auf dem NE ähnliche, einer Evangelienharmonie zustrebende Matth.-Bearbeitungen in griechischer Sprache zurückgehen, welche den Leuten Kosten und Mühen ersparten.

Die Erklärungen zu Jesaja, die oben S. 108 ff mitgeteilt sind, schaffen uns Gewißheit, daß die Nazaräer in der Tat das NT der Großkirche im Gebrauch hatten. Wie sofort in die Augen fällt, betrachteten sie gemäß der Anleitung des Matthäus das AT als ein Weissagungsbuch auf die Geschehnisse des evangelischen und apostolischen Zeitalters. So fanden sie in ihm das Auftreten Schammais und Hillels vorausverkündet, denn deren Namendeutung als dissipator und profanus, »eo quod legis praecepta dissipaverint et maculaverint« [1], in Erkl. I beruft sich auf Jer. 10 25 »sie haben seine Aue verwüstet (הֵשַׁמּוּ)« und Ps. 89 32 »sie entweihen (יְחַלֵּלוּ) meine Satzungen«. In Erkl. IV ist die Wiedergabe von Jes. 29 20 »denn Gewalttätige (עָרִיץ) wird es nicht mehr geben« durch »quod defecerint *δευτερωταί*« dadurch zustande gekommen, daß עָרִיץ als directe Namennennung der Pharisäer erschien, deren verderbliche Tätigkeit eben in der Aufbringung und Lehre der Deuterosen bestand [2], so daß sie selber als Deuteroten zu bezeichnen waren. Bei dieser seiner Methode, den prophetischen Text bis ins einzelne aus den Vorgängen der

1) Ich setze hier, wie notwendig, den Plural, während Hieronymus das Satzglied seiner Vorlage »*διὰ τὸ ταῖς παραδόσεσι καὶ δευτερώσεσιν αὐτῶν τὰς τοῦ νόμου ἐντολὰς ἐρημῶσαι καὶ βεβηλῶσαι*« irrig nur auf profanus bezogen hat. Die Septuaginta bietet Jer. 10 25 *ἠρήμωσαν* und Ps. 89 32 *βεβηλώσουσιν*, das lateinische AT des Hieronymus übersetzt »dissipaverunt« und »profanaverint«.

2) In dem Worte *δευτερωταί* bricht wie in *δευτερώσεις* Erkl. I die griechische Vorlage des Hieronymus durch.

Erfüllung zu belegen, steht nun zu erwarten, daß der Erklärer vor allem darauf bedacht war, correspondierende Textstellen aus dem NT ausfindig zu machen und den prophetischen Wortlaut durch deren Sprache wiederzugeben. An den eigentümlichen Beziehungen und Abwandlungen, Zusätzen und Zusammenfassungen des jesajanischen Textes muß man also die ntl. Schriftenkenntnis des nazaräischen Auslegers studieren können.

Wir beginnen mit einem besonders einleuchtenden Beispiel, das geeignet ist, die Annahme der dann noch folgenden Identificierungen zu erleichtern. In Erkl. IV war folgende Prophezeiung Jes. 29 21 zu decken: »die die Leute in einer Rechtssache (בְּדָבָר) zur Sünde verleiten, indem sie dem Richter im Tore Schlingen legen und Gerechte durch Nichtigkeiten beugen«. Im vorhergehenden Verse waren durch עָרִיץ die von Jesus bekämpften Pharisäer und Schriftgelehrten (vgl. Erkl. I), die Deuteroten, als Subject gegeben. Dadurch war der Ausleger bei seinen exegetischen Grundsätzen geradezu genötigt, die Weissagung Jes. 29 21 auf die evangelische Proceßgeschichte zu beziehen, wo Jesus Matth. 27 19, und in vielen Handschriften auch Matth. 27 24, als ὁ δίκαιος bezeichnet war, die ihm feindlichen Volksführer die Leute nach Matth. 27 20 (ἔπεισαν τοὺς ὄχλους ἵνα κτλ.) zur Vernichtung des Gerechten verleiteten, wo endlich Pilatus als überlisteter Richter erschien. Über dieselben Ereignisse hatte Petrus Act. 3 13 f aber folgendermaßen berichtet: ὁ θεὸς ... ἐδόξασεν τὸν παῖδα αὐτοῦ Ἰησοῦν, ὃν ὑμεῖς μὲν παρεδώκατε καὶ ἠρνήσασθε κατὰ πρόσωπον Πειλάτου, κρίναντος ἐκείνου ἀπολύειν· ὑμεῖς δὲ τὸν ἅγιον καὶ δίκαιον ἠρνήσασθε. Wenn nun der nazaräische Ausleger die sich ihm aufzwingende Bedeutung von Jes. 29 21 in die Worte zusammendrängte: »qui peccare faciebant homines in verbo[1], ut Christum dei filium negarent«, so erhellt, daß er sich an Act. 3 13 f anlehnte, denn »ut Christum dei filium negarent« ist unbestreitbar Aufnahme von τὸν παῖδα αὐτοῦ (sc. τοῦ θεοῦ) Ἰησοῦν (Act. 3 13

1) Hieronymus verstand den Sinn der Auslegung IV nicht und hat ἐν λόγῳ, was seine griechische Vorlage mit Jes. 29 21 LXX für בדבר bot, falsch durch »in verbo dei« verdeutlicht. Die Meinung Zahns GK II S. 671 Anm. 1, durch »verbum dei« werde Christus im Sinne palästinisch-jüdischer Theologie als die vollkommene Erscheinung des Memra erklärt, ist also hinfällig.

τὸν Χριστόν), ὃν ὑμεῖς ἠρνήσασθε. Nicht minder klar ist, daß auch Erkl. V »o filii Israel, qui consilio pessimo dei filium denegastis, revertimini ad eum et ad apostolos eius« auf dieselbe werbende Petrusrede Act. 3 12 ff Rücksicht nimmt. Da diese ähnlich wie Jes. 31 6 die Anrede ἄνδρες Ἰσραηλεῖται und v. 19 ebenso die Aufforderung ἐπιστρέψατε πρός enthielt, lag es nahe genug, Jes. 31 6 »kehret um zu dem, von dem man so tief abgefallen ist, ihr Söhne Israels« mit der Petrusrede zu verbinden und im Anschluß an sie zu erläutern. Dabei ist auf Anreiz von Act. 3 14 ἠρνήσασθε καὶ ᾐτήσασθε ἄνδρα φονέα χαρισθῆναι ὑμῖν κτλ. und in Erinnerung an Matth. 27 20 ἔπεισαν τοὺς ὄχλους ἵνα κτλ. zu »denegastis« noch »consilio pessimo« hinzugefügt worden.

Wir wenden uns dem Aufbau von Erkl. II zu. Den in Erkl. I eingeschlagenen Weg verfolgend, fand der nazaräische Exeget in dem Abschnitt Jes. 8 19-22 das volksverlockende Treiben der Schriftgelehrten und Pharisäer und die rechte Polemik wider sie vorausverkündet. Nun kann schon die in Erkl. III hell hervorlodernde Begeisterung für den Heidenapostel Paulus, die gleich hohe Ansetzung des Evangeliums Pauli mit der Predigt bzw. dem Evangelium Christi auf die Vermutung bringen, die Nazaräer möchten wie Christi Mission, so auch des Apostels Lebenswerk als eine Bekämpfung der ihres Wissens erst kurz vor Christus entstandenen pharisäischen Richtung[1] (Erkl. I) mit ihrer frevelhaften Gleicheinschätzung der nationalen Gebräuche und selbsterfundenen Vorschriften mit den heilswirkenden religiös-sittlichen Geboten verstanden haben. Erkl. II liefert die Bestätigung da-

1) Die in den exegetischen Proben wenigstens vorherrschende Beurteilungsweise des Zweckes der Sendung Christi hält sich ganz an Berichte wie Matth. 15. Im Hinblick auf Matth. 15 1 ἀπὸ Ἱεροσολύμων φαρισαῖοι καὶ γραμματεῖς ist vielleicht in Erkl. I die judäische Herkunft der Gesetzesverwüster betont. Die an die Pharisäer und Schriftgelehrten gerichtete Kennzeichnung Matth. 15 6 καὶ ἠκυρώσατε τὸν λόγον τοῦ θεοῦ διὰ τὴν παράδοσιν ὑμῶν ließ die Durchkreuzung der Vorschriften Gottes durch die Traditionen (Erkl. I) als ein ureignes Unterfangen dieser Leute bzw. ihrer unmittelbaren Lehrer und Leiter (Matth. 15 2 οἱ πρεσβύτεροι verstanden wie Matth. 16 21 26 57 28 12 Act. 4 5 usw.) erscheinen und gab den Anstoß dazu, die pharisäische Partei als erst eben vor Christus mit den bekannten Schulhäuptern Schammai und Hillel ins Leben getreten zu denken. Ebenso war aus Matth. 15 7 und vielen anderen Stellen bei Matth. zu schließen, daß sich die Weissagungen des Jesaja auf Jesus und die Pharisäer als seine Zeitgenossen bezogen.

für. Bei der Umkleidung von Jes. 8 19 in das entsprechende christliche Gewand ist das Wort הָאֹבוֹת, die Schläuche, d. h. die Totengeister oder Totenbeschwörer, nach LXX die Bauchredner, zu der die Pharisäer kennzeichnenden Wendung »qui omnia ventris causa faciunt« umgestaltet worden. Außerdem ist die Zielangabe »ut vos decipiant« frei hinzugefügt. Diese beiden Erweiterungen sind offenbar dadurch hineingekommen, daß der Erklärer das in Jes. 8 19 von den Pharisäern gezeichnete Warnungsbild auf eben die gleichen, mit schönen Reden und Salbadereien die Leute verleitenden Lehrverderber bezogen hat, zu deren Meidung Röm. 16 17 f aufgefordert wird. Denn die Beschreibung der Verführer als solche, die alles um ihres Bauches willen tun, ist Citat nach Röm. 16 18 δουλεύουσιν τῇ ἑαυτῶν κοιλίᾳ, und der Zusatz »ut vos decipiant« mischt Röm. 16 18 ἐξαπατῶσιν τὰς καρδίας τῶν ἀκάκων hinein. Auf die letztere Stelle und auf den Context Röm. 16 19 ἀκεραίους ist dann nochmals Erkl. IV in der Beifügung »ad decipiendos simplices« zurückgegriffen. Unverkennbar ist ferner in Erkl. II die Umgestaltung von Jes. 8 19 »soll nicht ein Volk seine Elohim befragen?« zu »non mirum — cum unaquaeque gens sua consulat idola« nach dem Vorbilde von II Kor. 11 14 καὶ οὐ θαῦμα κτλ. erfolgt, während »si vos vestras traditiones sequamini« aus Mark. 7 9 ἵνα τὴν παράδοσιν ὑμῶν τηρήσητε eingeschoben ist.

In Erkl. III berücksichtigt die Glossierung des Ausdrucks Jes. 8 23 »ingravata est« zu »id est multiplicata praedicatio« Stellen wie Act. 12 24 ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ... ἐπληθύνετο. Ebendort sind die Formeln »evangelium apostoli Pauli« und »Christi evangelium« der paulinischen Terminologie entlehnt, scheint ferner die Bestimmung »novissimus apostolorum omnium« mit dem häufig zu ἔσχατον δὲ πάντων sc. τῶν ἀποστόλων mißverstandenen Text von I Kor. 15 8 zusammenzuhängen. Die ganze Erklärung V ist von der Auffassung beherrscht, daß der Prophet Jes. 36 6-9 den Umschwung im Leben solcher Israeliten, die sich von den pharisäischen Irrwegen fort und zu Christus und den Aposteln hingewandt haben, an dem Beispiel des Paulus veranschaulichen will[1]. Paulus ist es, der einstmals als Jüngling für den Teufel

1) Erkl. V, wo die Worte »o filii Israel ... revertimini« wörtliches Citat von Jes. 31 6 sind, ist also durchaus nicht als eigener Appell der Nazaräer an ihre ungläubigen jüdischen Zeitgenossen zu verstehen.

gegen die ἐκκλησία gestritten (Act. 7 58 ff I Kor. 15 9 usw.), nach dem Anschluß aber an die Apostel (Act. 9 27) seine früheren Idole, die ihm nur zur Sünde gereichten, fortgeworfen hatte (Phil. 3 7 f) und dann, von der Macht des Teufels befreit (Röm. 8 38 f), der ἐκκλησία dienstbar und zinspflichtig wurde (Röm. 1 14). Dem nazaräischen Ausleger drängten sich bei diesem Verständnis die Selbstschilderungen des Paulus auf, und so kam es, daß er in das ntl. Äquivalent für Jes. 31 8 »und Assur wird nicht durch ein Mannesschwert fallen« das paulinische Heilsprincip »non vestris viribus, sed misericordia dei« einstellte, anscheinend in besonderer Reminiscenz an Eph. 2 4 ὁ δὲ θεὸς πλούσιος ὢν ἐν ἐλέει, v. 8 f τῇ γὰρ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι ... οὐκ ἐξ ὑμῶν, θεοῦ τὸ δῶρον· οὐκ ἐξ ἔργων. Die Umdeutung von »Assur wird fallen« in »cadet vobis diabolus« war sehr nahe gelegt durch den Context Eph. 2 2[1] und durch Röm. 16 20, dessen vorangehende Verse in Erkl. II und IV berücksichtigt waren; nebenher mag auch die Erinnerung an Luk. 10 18 wirksam gewesen sein. Der Zusatz »vobis« entspricht Röm. 16 20 ὑπὸ τοὺς πόδας ὑμῶν, und aus Röm. 8 38 f, woran Eph. 2 2 erinnerte, ist dann zu dem wörtlich beibehaltenen Jes. 31 9 »petra illius pertransibit« noch der Begriff omnisque fortitudo = δυνάμεις (in der Vulgata: fortitudo) als Epexegese vorausgeschickt worden, vielleicht aber auch, weil »petra pertransibit« mit dem Röm. 8 39 auf οὔτε δυνάμεις folgenden οὔτε ὕψωμα gleichbedeutend erschien und eine vollständigere Parallele erreicht werden sollte: οὔτε δυνάμεις οὔτε ὕψωμα, neque fortitudo neque petra. Die Wiedergabe von Jes. 31 9 »und seine Führer werden vom Panier fortgeschreckt werden« durch »philosophi quoque et omne dogma perversum ad crucis signum terga convertent« besteht aus einer freien Vermischung der Grundstelle und vielleicht noch von Jes. 29 24 mit I Kor. 1 18 f, wobei sich das I Kor. 1 19 gebotene Citat Jes. 29 14 dem Nazaräer sofort in den hebräischen Text »die Weisheit seiner Weisen wird vergehen und die Klugheit seiner Klugen sich verbergen« umgewandelt hatte und auf das beste sowohl zum Anschluß an »petra illius pertransibit« als zur Paraphrasierung des folgenden »seine Führer werden fliehen« geeignet erscheinen konnte.

1) Zwischen Eph. 2 1 ff und Jes. 31 6 ff ließen sich überhaupt zahlreiche Berührungspunkte in Einzelausdrücken und Gedanken entdecken.

Die Feststellung in Erkl. I, daß Christus der Voraussage von Jes. 8_{14} entsprechend in der Tat den Deuteroten »zum Ruin und Skandalon« geworden ist, nimmt auf die bekannten Urteile gleicher Fassung in den Evangelien Bezug. Die davorstehende Kennzeichnung »quae salvatorem non receperint«, bei Jes. 8_{14} ohne Anhalt, ist unleugbar aus Joh. 1_{11} *αὐτὸν οὐ παρέλαβον* ergänzt. Auch der Anfang von Erkl. III »adveniente Christo« setzt die Kenntnis des vierten Evangeliums voraus (vgl. z. B. Joh. $1\ 7_{27\ 31}$), in dem ferner ebenso das Kommen Christi mit dem des Lichtes verglichen war. Im selben Stück III sind endlich die Ausdrücke praedicatio, evangelium (Christi) und »omnis orbis« für Jes. 9_{1} »das Volk« aus Matth. 26_{13} *κηρυχθῇ τὸ εὐαγγέλιον τοῦτο ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ* herübergenommen.

Diese Nachweise, die leicht durch manche Kleinigkeit zu vermehren wären, stellen unbedingt sicher, daß die Nazaräer in der Tat, wie Epiphanius meldete, das NT der Großkirche im Gebrauch hatten. Ob bei ihnen außer dem Matth.-Evangelium auch noch andere Schriften des ntl. Kanons nach und nach in die syrische Landessprache übertragen worden sind, wissen wir nicht[1]. Möglich, daß die »hebräischen« Texte des Matth.- und Joh.-Evangeliums sowie der Apostelgeschichte, die nach dem Bericht eines Augenzeugen bei Epiphanius haer. $30_{3\ 6\ 12}$ zur Zeit Constantins in der jüdischen Schatzkammer zu Tiberias lagen, nazaräische Erzeugnisse darstellten. Doch kann es sich auch um Teile der altsyrischen Version oder um ein selbständiges Unternehmen auf dem Boden Galiläas gehandelt haben.

Am meisten bewegt uns die ausgiebige Verwertung, die der nazaräische Exeget von den Paulinen gemacht hat. Er ist mit ihnen nicht nur bekannt, sondern auf das innigste vertraut und benützt sie so als autoritative, dem AT correspondierende Urkunden, wie nur irgendein großkirchlicher Schriftsteller. Wer möchte nun noch für die Identität der Nazaräer mit jener Ebionäer-

1) Wie in den Synagogen das hebräische AT in das Aramäische, wie in sprachlich gemischten christlichen Gemeinden, z. B. in Jerusalem und Skythopolis, noch um 300 und 400 die gottesdienstlichen Verlesungen aus dem Griechischen ins Syrische mündlich gedolmetscht wurden (vgl. Zahn GK I S. 43), so konnte auch das Gros der nazaräischen Gemeinde das übrige NT sehr wohl fortgesetzt nur durch mündliche Übertragung kennen lernen.

partei eintreten, die sich zwar zur wunderbaren Geburt bekannte, jedoch, wie Origenes und Euseb betonen, die paulinischen Briefe vollständig verwarf? Diese Gleichsetzung ist fortan nicht mehr möglich. Damit hört aber auch die eusebianische Aussage Nr. 8 auf, als Zeugnis für die Selbigkeit des NE mit dem HE dienen zu können. Unter den Ebionäern Nr. 8, die nur das HE benützt haben, und unter den Juden Nr. 12, die noch das (Matth.-)Evangelium in hebräischer Sprache besitzen, versteht Euseb zwei ganz verschiedene Größen.

Im Anschluß an diese dem Kanon der Nazaräer gewidmeten Erörterungen ist nun noch zu erledigen, was Theodoret von Cyrus mitteilt. Dieser beschreibt haer. fab. II_{2} (MG 83_{389}) die Nazoräer, die er streng von den beiden Ebionäerparteien (Nr. 54f) fernhält, folgendermaßen: *οἱ δὲ Ναζωραῖοι Ἰουδαῖοί εἰσιν, τὸν Χριστὸν τιμῶντες ὡς ἄνθρωπον δίκαιον, καὶ τῷ καλουμένῳ κατὰ Πέτρον εὐαγγελίῳ κεχρημένοι* (Nr. 56). Die Namenform und die Bestimmung als Juden stammen aus Epiphanius haer. 29. Die übrigen Angaben beruhen auf einem Mißverständnis, wie ein ganz ähnliches gelegentlich auch Credner begegnet ist, als er in Winers Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie Bd. 1 (1829) S. 228 Anm. 72 eine Bemerkung des Hieronymus über die Bewohner von Nazaret, die Nazarei, auf die Secte der Nazaräer bezog. Bei Epiphanius haer. 29_{5} fand Theodoret hinsichtlich der häretischen Nazoräer, die ihren Namen nach der Stadt Nazaret gebildet hätten, noch folgendes erklärt: *εἰδότες δὲ αὐτὸν* (sc. *τὸν Ἰησοῦν*) *ἐκ Ναζαρὲτ ἐν γαστρὶ συλληφθέντα καὶ ἐν οἴκῳ Ἰωσὴφ ἀνατραφέντα.* Ferner war haer. 29_{3}f das verwandtschaftliche Verhältnis des Herrnbruders Jakobus zu Jesus erörtert. Nun standen im Matth.-Commentar des Origenes zu Matth. 13_{54}ff (MG 13_{876}) ganz ähnliche Ausführungen über das Verhalten der Bewohner von Nazaret: *ἔλεγον δὲ οἱ θαυμάζοντες, οὐκ εἰδότες αὐτὸν παρθένου υἱὸν οὐδὲ πιστεύοντες, εἰ καὶ ἐλέγετο, ἀλλ' ὑπολαμβάνοντες εἶναι Ἰωσὴφ τοῦ τέκτονος . . . ᾤοντο οὖν αὐτὸν εἶναι Ἰωσὴφ καὶ Μαρίας υἱόν. τοὺς δὲ ἀδελφοὺς Ἰησοῦ φασί τινες εἶναι ἐκ παραδόσεως ὁρμώμενοι τοῦ ἐπιγεγραμμένου κατὰ Πέτρον εὐαγγελίου κτλ.* Diese beiden verwandten Gedankengänge bezog Theodoret nun irrtümlich auf den selben Kreis und gestaltete aus dem derartig erweiterten Material das Bild der Nazoräer aus, über deren Christologie und

Schriftengebrauch bei seinem Vorgänger Epiphanius nichts Schlimmes zu holen war. Wenn die Nazoräer, wie Origenes zu berichten schien, die Geburt aus der Jungfrau ablehnten und Jesum für den wirklichen Sohn Josephs hielten, so betrachteten sie ihn also als einen bloßen Menschen. Die weitere Auskunft, daß sie ihn wegen seiner Gerechtigkeit verehrten, fußt auf der Wahrnehmung, daß die der selben Ketzerei verfallenen Ebionäer sowohl nach Euseb h. e. III 27_2 wie nach Hippolyt Philos. VII $_{34}$ den Unterschied zwischen Christus und den anderen Menschen in seiner Gerechtsprechung erblickten. Und schließlich hat Theodoret auch noch die bei Origenes erwähnten Leute, die sich durch das Petrusevangelium bestimmen ließen, mit den gerade davor geschilderten Nazaretanern, den vermeintlichen Nazoräern, verselbigt und sich so das Wissen erobert, die Nazoräer benützten das *καλούμενον* (vgl. Origenes *ἐπιγεγραμμένον*) *κατὰ Πέτρον εὐαγγέλιον.*

5. Was sich sonst noch über die Theologie der Nazaräer bei Epiphanius haer. 29 findet, ist aus eben den selben Stücken der nazaräischen Exegese geschöpft, die über 30 Jahre später auch von Hieronymus in seine Auslegung zu Jesaja übernommen und oben S. 108ff abgedruckt sind. Wir haben diesen Sachverhalt bereits S. 64f verwertet, um die Existenz eines griechischen Commentators des Jesaja festzustellen, der vor Epiphanius mit den Nazaräern bekannt geworden war und ihm sowohl wie dem Hieronymus als Vermittler diente. Es gilt nun, den Beweis für unsere Behauptung zu liefern.

Wie S. 114f gezeigt, hatte der Nazaräer in Erkl. IV die evangelische Bedeutung von Jes. 29_{21} mit den Worten des Petrus Act. 3_{13}f wiedergegeben. Dem Text von Act. entsprechend muß die griechische Vorlage des Hieronymus in Erkl. IV und V natürlich die Ausdrücke *τὸν Χριστὸν θεοῦ παῖδα* und *θεοῦ παῖδα* geboten haben. Wenn nun Epiphanius haer. 29_7 erklärt, er könne über die Grundrichtung der nazoräischen Christuslehre nichts aussagen, sondern nur das eine Detail berichtet: *καταγγέλλουσι καὶ τὸν τούτου* (sc. *τοῦ θεοῦ*) *παῖδα Ἰησοῦν Χριστόν*, vgl. haer. 29_9 *Ἰησοῦν κηρύσσειν εἶναι Χριστόν*, so wird man in den nazaräischen Ausdeutungen IV und V, in den Wendungen »ut Christum dei filium negarent« und »dei filium denegastis« um so sicherer die Quelle seines höchst seltsamen Datums wieder-

erkennen müssen, als er sie ja selber durch *καταγγέλλουσιν* und *κηρύσσειν* als zur Öffentlichkeit sprechende Kundgebungen der Nazoräer beschrieben hat. Vielleicht ist auch haer. 29_9 *Ἰουδαίους τοὺς τὸν Ἰησοῦν μὴ δεξαμένους* durch Erkl. I »quae salvatorem non receperint« beeinflußt.

Der christologischen Angabe geht in haer. 29_7 die andere voraus: *παρ' αὐτοῖς . . . ὁμολογεῖται καὶ ἐκ θεοῦ τὰ πάντα γεγενῆσθαι, ἕνα δὲ θεὸν καταγγέλλουσιν.* Diese Mitteilung ist aus Erkl. II »magis nobis deus legem dedit« folgendermaßen herausgesponnen. Epiphanius vergleicht in haer. 29 bei verschiedenen Gelegenheiten das Verhalten der Nazaräer mit dem der vorher, haer. 28, geschilderten Kerinthianer, die sich mit jenen in der Forderung der jüdischen Lebensweise begegnen sollten. So macht er haer. 29_7 darauf aufmerksam, daß die Nazoräer nicht wie die vorhin besprochenen Häretiker den atl. Kanon verwerfen, und hebt Nr. 13 hervor, daß sie das Matth.-Evangelium *πληρέστατον* im Gebrauch haben, wogegen die Kerinthianer es nach haer. 28_5 nur *ἀπὸ μέρους καὶ οὐχὶ ὅλῳ* benützen[1]. So läßt er haer. 29_7 die Frage offen, ob die Nazoräer etwa auch gleich den Anhängern Kerinths Christum für einen bloßen Menschen halten oder seine Geburt durch heiligen Geist aus Maria anerkennen[2]. Nun war es nach haer. 28_1 kerinthische Lehre, daß das Gesetz und die Propheten nicht von dem obersten, guten Gott, sondern von einem der Engel gegeben seien, welche die Welt erschaffen hätten. Die Nazoräer schienen aber in Erkl. II »magis nobis deus legem dedit et testimonia scripturarum« den Kerinthianern gegenüber mit Nachdruck zu manifestieren, daß Gott, und nicht einer der weltenbauenden Engel das Gesetz und die Schriften gegeben habe. Damit gaben die Nazoräer zugleich zu erkennen, daß sie an der Einheit des guten Gottes mit dem Weltschöpfer festhielten; und dementsprechend notierte der Häresiologe auf: *ὁμολογοῦσιν ἐκ θεοῦ τὰ πάντα γεγενῆσθαι, ἕνα δὲ θεὸν καταγγέλλουσιν.* Eine Analogie hierzu liegt bei Euseb eccl. theol. I 14 vor, wo die den selben Lehr-

1) Vgl. oben S. 65 Anm. 1.

2) Wir haben keinen Anlaß zu bezweifeln, daß die Nazaräer die Vorgeschichte bei Matth. und Luk. gläubig angenommen haben. Die directe Bestätigung dafür bei Hieronymus ep. 112_{13} wird sich freilich als völlig wertlos erweisen.

unterschied der Ebionäer von Kerinth verzeichnende Bemerkung des Irenäus adv. haer. I 26 2 »consentiunt quidem mundum a deo factum« (MG 7 686) durch die Schlußfolgerung *τοὺς ἕνα μὲν θεὸν λέγοντας εἰδέναι* wiedergegeben ist. Epiphanius liebte es aber im höchsten Maße, irgendwelche directen Äußerungen von Häretikern für die Darstellung ihres Lehrsystems fruchtbar zu machen.

Der nämliche, Jes. 8 20 citierende Satzteil von Erkl. II »magis nobis deus legem dedit et testimonia scripturarum« hat aber auch die Grundlage gebildet für die Feststellung haer. 29 7: *οὐ γὰρ ἀπηγόρευται παρ' αὐτοῖς νομοθεσία καὶ προφῆται καὶ γραφεῖα. Νομοθεσία* nimmt »legem dedit« auf, *γραφεῖα* copiert das Wort scripturae, und die dritte Größe des jüdischen Kanons, die *προφῆται*, ergab sich daraus, daß die ausgenützten exegetischen Stücke ja einen Propheten betrafen. Weiterhin spiegelt die Kennzeichnung haer. 29 7 *οὐδέ τι ἕτερον οὗτοι φρονοῦσιν, ἀλλὰ κατὰ τὸ κήρυγμα τοῦ νόμου* nur den Eindruck wieder, den die Auslegungen hinsichtlich der nazaräischen Stellungnahme zu den Vorschriften des Gesetzes einerseits und den pharisäischen Zutaten anderseits erweckten.

Die noch übrigbleibende Nachricht haer. 29 7 *παρ' αὐτοῖς γὰρ καὶ νεκρῶν ἀνάστασις ὁμολογεῖται* könnte nun ebenfalls aus einer dieser exegetischen Ausführungen erschlossen sein, die dann aber Hieronymus aus irgend einem Grunde nicht aufgenommen hätte. Erinnert man sich jedoch, daß Epiphanius ursprünglich die Nazaräer als eine Erscheinung des ältesten apostolischen Zeitalters betrachtet und haer. 29 6 angemerkt hat, Paulus habe sich Act. 24 nicht etwa zur Secte der in Rede stehenden Nazoräer bekennen wollen, so entsteht die andere Möglichkeit, jene Mitteilung fuße auf einem Mißverständnis von Act. 24 15, indem die Worte *αὐτοὶ οὗτοι* irrtümlich auf Act. 24 14 *αἵρεσιν* sc. *τῶν Ναζωραίων* (v. 5), und diese nazoräischen Häretiker wiederum auf die Nazoräer von haer. 29 bezogen wurden. Dann aber schien v. 15 zu bezeugen, daß die Nazoräer an die Auferstehung der Toten glauben. Die Versuchung zu einem solchen Mißverständnis mußte um so größer sein, als die Schilderung des Bekenntnisses der *αἵρεσις τῶν Ναζωραίων* in v. 14f dieselben Artikel betraf, die Epiphanius schon für die Nazoräer von haer. 29 festgestellt hatte, nämlich die tadellose Gottesvorstellung und die

Anerkennung alles dessen, was im Gesetz und in den Propheten geschrieben steht.

Abschließend sei noch ein Wort zu Erkl. I gestattet. Es hat sich gezeigt, daß der Text der nazaräischen Ausdeutungen in der Wiedergabe bei Hieronymus wiederholt verdorben ist. Dasselbe trifft auch auf Erkl. I zu. Hier fällt viererlei auf, 1. der Numeruswechsel in »interpretantur« und »autumat«, 2. der Widerspruch zwischen der Geltendmachung der durch die evangelische Geschichte bezeugten Tatsache, daß Christus der Weissagung von Jesaja entsprechend den beiden Schulen des Schammai und Hillel zum Ruin geworden sei, und dem Hinweis auf das Blühen ihrer Nachfolger bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts (Rabbi Meir), 3. die Verwirrung in der Successionsliste, laut welcher Akibas und sein Schüler Meir sogleich dem Schammai und Hillel, anderseits Hillels Schüler Jochanan ben Zakkai und dessen Schüler Eliezer erst dem Meir nachgefolgt sein sollen, 4. die unbekannte Namensform Telphon. Die Sache wird folgendermaßen verlaufen sein. Der von uns eingeklammerte Abschnitt quorum—Josue stellt eine eigene Einschaltung des Apollinaris dar, dessen Commentar zu Jesaja nach unserer Berechnung die gemeinsame Vorlage des Epiphanius und Hieronymus gewesen ist. Apollinaris, das Subject von autumat, hatte nebenbei zunächst angemerkt, daß Akibas, des bekannten Übersetzers Aquila Lehrer, und sein Schüler Rabbi Meir die von den Nazaräern angedeutete Schule des Schammai und Hillel übernommen haben, nämlich in der von ihnen um und nach 135 veranstalteten schriftlichen Fixierung der Mischnah; er hatte sodann auch noch die offen gebliebene Lücke zwischen Hillel und Akibas in richtiger Reihenfolge durch die Schulhäupter Jochanan, Eliezer, Tarphon, Joseph Galilaeus und Josua, der bis 135 gewirkt habe, ausgefüllt. Hieronymus aber zählte, den Zusammenhang verkennend, die einander sich ablösenden Autoritäten mechanisch in der Reihenfolge auf, in der sich die Namen gerade in der Vorlage folgten. Dabei verlas er auch noch die Form Tarphon zu Telphon.

6. Für die Beurteilung der nazaräischen Gemeinde steht außer den NE-Varianten kein weiteres Material zu Gebote als die haltbaren Angaben bei Epiphanius und die exegetischen Proben bei Hieronymus, was beides durch Apollinaris bekannt gegeben war. Denn Hieronymus bietet, wo er sonst über Epiphanius

bzw. dessen Quelle hinausgeht, nachweislich nur nichtige Fabeleien[1]. Die besonderen Nachrichten des Theodoret von Cyrus über Christologie und Schriftgebrauch der Nazaräer haben sich gleichfalls als falsche Combinationen erwiesen[2]. Wertlos ist ferner das Zeugnis des Philastrius, der haer. 8 (ML 12 1122) die Nazaräer zunächst mit der von Epiphanius haer. 18 geschilderten vorchristlichen Secte der Nasaräer identificiert und sie deshalb vor den bei Epiphanius haer. 19 dann folgenden Essenern beschreibt, ihnen ferner nach Epiphanius haer. 29 die Annahme von Gesetz und Propheten bescheinigt und die gesetzliche Lebensweise vorwirft, die ihrer Anschauung gemäß allein gerecht machen solle[3]. Außerdem verselbigt Philastrius sie noch mit den Nasiräern, offenbar weil Epiphanius haer. 29 4 und an anderen Stellen seines Werkes den mit den nasiräischen Merkmalen geschilderten Herrnbruder Jakobus als einen *Ναζωραῖος* bezeichnet hatte. Nicht minder unbrauchbar sind die Berichte anderer späterer Schriftsteller, die jedoch erst im fünften Abschnitt zur Sprache kommen können.

An dem Bilde, das sich aus dem maßgebenden Material ergibt, beanspruchen folgende Züge unsere besondere Aufmerksamkeit. Die nazaräische Gemeinde ist eine Localgröße der cölesyrischen Stadt Beröa gewesen. Zwischen ihr und der jerusalemischen Urgemeinde hat ein Zusammenhang bloß in der Phantasie des Epiphanius bestanden. Eine solche Beziehung kann auch nicht aus der syrischen Sprache des NE (Nr. 38) oder aus der Pflege des Hebräischen erhärtet werden. Denn das Syrische war ja die Hauptsprache der Bewohner Beröas, und die hebräischen Kenntnisse, die übrigens wohl auf die nazaräischen Theologen wie den Gewährsmann des Apollinaris beschränkt waren, sind ebenso wie die hebräischen Texte des AT leicht als Erbe aus der jüdischen Vergangenheit der Nazaräer auf syrischem Boden verständlich, der massenhaft von Juden besiedelt gewesen ist[4]. Nichts ist ferner aus dem Antipharisäismus, der sich in den exegetischen Stücken so lebhaft ausspricht, zu schließen, in-

1) Vgl. den sechsten Abschnitt.

2) Siehe oben S. 119f.

3) Das letztere ist willkürliche Voraussetzung und beeinflußt durch Euseb h. e. III 27.

4) Vgl. Josephus, bell. Jud. VII 3 3.

sofern er durch die Evangelien entzündet und in der gesamten alten Kirche verbreitet war. Die höchste Wertschätzung des Paulus und seines Evangeliums, seine Feier als der Heidenapostel, die Anschauung, daß der Ring der Apostel nur aus den Zwölfen und Paulus bestehe, das Bekenntnis zur Doppelinstanz Christus und die Apostel, der Gebrauch endlich des kirchlichen NT lassen weiterhin gar keinen Zweifel daran, daß die Nazaräer unter dem Dache und in der Schule der Großkirche aufgewachsen waren, von dieser Lehre und Lehrmittel erhalten haben. Demnach sind die Nazaräer nicht anders zu bestimmen denn als der späterhin abgesonderte judenchristliche Teil der ursprünglich gleich der Gemeinde von Antiochien (Gal. 2) aus geborenen Juden und Heiden gemischten Gemeinde von Beröa. Diese Christen jüdischen Volkes waren durch die Verhältnisse dazu gedrängt worden, sich zu einem eigenen Verein zusammenzutun, in dem sie ungestörter die alte nationale Sitte pflegen konnten[1]. In ihrem Kreise, der die älteste Christenbenennung festhielt, entstanden dann, wie in den übrigen größeren oder kleineren Nationalkirchen, allerlei Besonderheiten, so das NE und die eigentümliche Ausdeutung des jesajanischen Textes. Doch haben sich die Nazaräer, wie die exegetischen Stücke zeigen, fortgesetzt durchaus als Bestandteil der weltumspannenden *ἐκκλησία* gefühlt.

Wir werden nun aber sagen müssen: es ist ganz unglaubwürdig, daß diese katholisch erzogenen und katholisch gestimmt gebliebenen Christen, für welche Beschneidung und Gesetz nur nationale Gebräuche, nicht aber Grundbedingungen des Christenstandes waren, sofort die von der Großkirche vertretenen Berichte der Synoptiker und des Paulus verworfen und sich in der Behauptung gefallen haben sollten, der Herrnbruder Jakobus habe die Apostel durch Glaubenszuversicht in den Schatten gestellt und deshalb als erster den Besuch des Auferstandenen genossen. Diese Geschichtsverfälschung weist vielmehr auf eine streng judaistische, die Großkirche und ihre Traditionen befeindende Partei

1) Schon Justin dial. 47 berichtet von Gläubigen, die solchen, die mit dem Glauben an Christus die Beobachtung des mosaischen Gesetzes verbinden, die Seligkeit rundweg versagen. Justin selber will solche Judenchristen jedoch noch als schwache Brüder anerkennen, vorausgesetzt, daß sie mit den anderen Christen Gemeinschaft halten und die gesetzliche Lebensweise nicht auch von diesen verlangen.

zurück, welche den Jakobus gegen Paulus und Petrus ausspielte und vor nichts zurückschreckte, um ihren Vorkämpfer mit den höchsten Legitimationen zu versehen. Das HE-Fragment Nr. 23, das Hieronymus sicher dem ebendort als häufigen Benützer des HE bezeichneten Origenes nachgeschrieben hat (s. unten S. 134f), ist mit dem Bilde der Nazaräer nicht zu vereinen. Gegen die Identität des NE mit dem HE legt also auch der Charakter der nazaräischen Gemeinde Verwahrung ein.

Vierter Abschnitt.

Das Hebräerevangelium bei den griechischen Vätern bis Euseb.

In diesem Abschnitt handelt es sich zunächst darum, die das HE betreffenden Nachrichten bei den älteren griechischen Kirchenschriftstellern für sich zu beleuchten. Wenn wir das maßgebende Bild vom HE nur auf die Aussagen der Autoren bis Euseb gründen, die Mitteilungen des Epiphanius dagegen vorläufig ganz außer Betracht lassen, so geschieht das deshalb, weil die Alexandriner und Euseb sich anerkannterweise auf ein und dasselbe Schriftwerk beziehen, während die herrschende Ansicht über das von Epiphanius Nr. 14ff als *κατὰ Ἑβραίους* vorgelegte Ebionäerevangelium dessen Identität mit dem HE jener Väter ausschließt, und ja auch die Möglichkeit nicht zu leugnen ist, daß Epiphanius die Benennung von Euseb Nr. 8 übernommen hat. Es wird sich ergeben, daß das HE allerdings in irgend einer besonderen Beziehung zu Matthäus gestanden haben muß, den Kennern jedoch trotzdem als ein eigenes, neues Evangelienwerk neben den vier kanonischen erschienen ist, griechisch abgefaßt und nur in griechischer Sprache vorhanden war. Seine Inhaber waren Judenchristen, die den Namen Ebionäer führten.

In der zweiten Unterabteilung sollen sodann im Zusammenhang die wichtigsten Gründe aufgezählt werden, die es schlechterdings verbieten, der von Hieronymus angenommenen Identität des HE mit dem NE zuzustimmen.

I. Kritik der auf das HE bezüglichen Nachrichten.

1. Der den alten Kirchenschriftstellern Nr. 3—10 geläufige Titel *τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον* bedeutet das Evangelium nach der Tradition von Hebräern, also eine von den Evangelien der Großkirche verschiedene Darstellung der evangelischen Geschichte, die bei Christen hebräischer Rasse überliefert und im Gebrauch ist. Das HE bildete demnach ein Gegenstück zu dem außerkanonischen Evangelienbuche, das dieselben Autoren, die in Nr. 3 4 das Wort haben, unter der Benennung *τὸ κατ' Αἰγυπτίους εὐαγγέλιον* erwähnen. So wenig man das letztere für eine koptische Bearbeitung des Matth.-Evangeliums halten will, so wenig darf aus dem Titel des HE allein auf einen hebräischen Sprachcharakter und ein besonderes Verhältnis zu Matth. zurückgeschlossen werden. Nun läßt aber kein einziger griechischer Kenner die leiseste Andeutung fallen, noch führt bei ihnen irgendwie der Zusammenhang darauf, daß das HE in einer nichtgriechischen Mundart abgefaßt und geschrieben sei[1] und etwa in Verwandtschaft mit dem hebräischen Original des ersten kanonischen Evangeliums stehe. Der Titel für sich enthielt aber, wie gesagt, noch keinen Hinweis auf die hebräische Sprache, da die kirchlichen Schriftsteller ja weit davon entfernt waren, unter den »Hebräern« ausschließlich die palästinensischen Juden und Judenchristen aramäischer Zunge zu verstehen. Denn *Ἑβραῖοι* hießen beispielsweise auch die Empfänger des griechischen Hebräerbriefes[2], ferner bei Euseb h. e. II 17 2 die von Markus in Ägypten bekehrten Judenchristen oder h. e. III 4 2 die kleinasiatischen Diasporajuden, die Petrus zum Glauben geführt und mit den griechischen Briefen bedacht hatte. Weder Klemens, noch Origenes, noch Euseb vergleichen den Bericht des HE überhaupt jemals mit einer Stelle aus den kanonischen Evangelien. Infolge-

1) Dagegen hebt Euseb bei der Citierung des NE, Nr. 11 und 12, beidemal den hebräischen Charakter hervor.

2) Die alte Tradition, der Brief sei hebräisch abgefaßt gewesen, war keine selbstverständliche Folgerung aus dem Titel, sondern ein durch die Entstehungsverhältnisse des Matth. nach Papias—Irenäus nahegelegter Ausweg, die auf Stil und Terminologie gestützten Angriffe gegen die paulinische Herkunft unwirksam zu machen. Dieses Beispiel veranschaulicht aber noch einmal, welch große Freiheit man dem Übersetzer eines *Ἑβραϊκόν* a priori einräumte.

dessen sind wir einzig und allein zu dem Urteil berechtigt, daß unter dem *καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον* ein griechisches Schriftwerk gemeint war, und zwar ein nach Inhalt und Form von jedem der vier kanonischen Evangelien wesentlich verschiedenes Buch (Zahn GK II S. 643), das neben den kirchlichen ebenso selbständig aussah wie das Ägypter- und Petrusevangelium.

Zu dem selben Schluß nötigt aber auch die durch Nr. 6 bezeugte Absetzung in Stichen, und ebenso die Einreihung unter die Antilegomenen, von der Nr. 6 und 7 berichten. Die Zerlegung der Schriften in bestimmte Normalzeilen war in hebräischen bzw. aramäischen Handschriften nicht üblich, und ein mit eigenem festen Titel in Kanonlisten klassificiertes Buch muß unbedingt als ein durchaus selbständiges Schriftwerk erschienen und in griechischer Sprache bekannt gewesen sein. Hätte das HE ein solches Aussehen aufgewiesen, daß es sich wie das NE als das hebräische Original des Matth.-Evangeliums einschätzen ließ, so wäre seine besondere Berücksichtigung in Bibelverzeichnissen eine ebensolche Ungeheuerlichkeit gewesen wie die aparte Aufzählung des hebräischen Grundtextes oder des aramäischen Targums oder der syrischen Version eines bestimmten atl. Buches in der Klasse der bestrittenen Schriften, während der betreffende Septuaginta-Text unter den Homologumenen stand. Eine Urkunde von der Art des NE ging nur den Textkritiker, nicht aber die Kanonisten an.

2. Nach Nr. 6 maß das HE 2200 Stichen, umfaßte also, wenn mit den von Zahn (s. oben S. 9) berechneten Ziffern verglichen werden soll, 280 Raumzeilen weniger als das Matth.- und 250 Zeilen mehr als das Joh.-Evangelium. Von seinem Inhalt erfahren wir folgendes.

a) Das HE enthielt eine Ansprache des Herrn, die mit den Worten Nr. 4 begann. In dieser Rede unterrichtete Jesus offenbar seine Jünger über den Matth. 4 8-10 = Luk. 4 5-8 erzählten Act der Versuchungsgeschichte[1]. Die Angabe *εἰς τὸ ὄρος τὸ μέγα* verrät Abhängigkeit von Matth. 4 8 *εἰς ὄρος ὑψηλὸν λίαν*. Die Präcisierung durch *Θαβώρ* hat ihr Gegenstück in dem alten Versuch, den hohen Berg der Verklärung als den Thabor zu be-

1) Zahn GK II S. 690ff, Harnack Chronologie I S. 649.

stimmen[1]. Wenn Epiphanius haer. 51 21 mitteilt, viele bezeichneten den Thabor als den Berg von Matth. 4 8, so liegt dieser Aussage vielleicht ein auf unser HE-Fragment gestützter Satz bei Hegesipp oder Origenes zugrunde. Die Haupttriebfeder dazu, die kanonische Erzählung zu einer Berichterstattung Jesu selber umzuwandeln, lag unverkennbar in der Reflexion, daß der ohne menschliche Zeugen verlaufene Vorgang doch nur aus dem Munde des Herrn bekannt geworden sein konnte, die großkirchlichen Evangelien also durch eine entsprechende Umarbeitung an Ursprünglichkeit noch zu überbieten waren. Zugleich aber wirkten bei der Umformung die Berichte Ezech. 3 14 37 1 40 2, ganz besonders aber das Vorbild von Ezech. 8 3 ein, wo die von Gott als »Menschensohn«, also mit dem nach Nr. 23 auch im HE festgehaltenen typischen Prädicat des Messias angeredete Person berichtete, wie sie bei den Locken ihres Hauptes, nach LXX bei ihrem Scheitel, erfaßt, vom Geist emporgehoben und nach Jerusalem, wohin die Fahrt auch Matth. 4 5 = Luk. 4 9 ging, gebracht worden sei. Sowohl nach diesen prophetischen Mustern wie auch nach Matth. 4 1 = Luk. 4 1 ist dann in Nr. 4 das befördernde Subject anstatt des anstößigen Teufels vielmehr als der heilige Geist bestimmt worden[2]. Die Worte *ἔλαβέ με τὸ* (*ἅγιον* aus Luk. 4 1) *πνεῦμα ἐν* und *καὶ ἀπήνεγκέ*[3] *με εἰς* geben den Text des Schemas bei Ezech. 8 wieder[4], während die für ein solch wunderbares Geschehnis zu robust erscheinende Veranschaulichung »bei den Locken meines Hauptes« bzw. »bei meinem Scheitel« zu *ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν μου* verdünnt wurde.

Bei dieser Gelegenheit hat der Redactor des HE es aber auch als seine Aufgabe empfunden, die Leser gleich über das Verhältnis Jesu zu dem erwähnten heiligen Geist zu belehren. Hatte sich Gott durch die Himmelstimme als den Vater des Ge-

1) Nach einer Glosse in δ 30 (siehe oben S. 25 Anm. 1) ist auch der Matth. 28 16 erwähnte Berg der Thabor gewesen.

2) Daß die Versuchungen vom hl. Geist insceniert waren, ist auch in ε 351 dadurch betont worden, daß Matth. 4 1 *ὑπὸ τοῦ διαβόλου* gestrichen und *ὑπὸ τοῦ πνεύματος* hinter *πειρασθῆναι* gestellt wurde.

3) In der späteren Wiederholung Nr. 5 änderte Origenes die Form *ἀπήνεγκε* unter dem Einfluß von Matth. 4 1 *ἀνήχθη* frei zu *ἀνήνεγκε* um.

4) Vgl. jedoch auch Apk. 21 10 *καὶ ἀπήνεγκέν με ἐν πνεύματι ἐπὶ ὄρος μέγα καὶ ὑψηλόν*.

tauften bezeichnet, und hatte Jesus dementsprechend in der Folge Gott als *ὁ πατήρ μου* angeredet, so läßt das HE nun Jesum den heiligen Geist als *ἡ μήτηρ μου* beschreiben. Diese Definition geht von der Voraussetzung aus, daß Jesus sich Luk. 7 35 als Sohn der Weisheit benannt habe. Nun stand auch noch in der Stelle Jes. Sir. 4 10 f, die wegen ihres Anklingens in Luk. 1 32 und in dem Ausgangstexte Luk. 7 35 selber außerordentlich leicht messianisch zu deuten war, folgende Aussage: *καὶ ἔσῃ ὡς υἱὸς ὑψίστου καὶ ἀγαπήσει σε μᾶλλον ἢ* — man konnte aber auch lesen — *ἡ μήτηρ σου ἡ σοφία κτλ.* Hier schien verkündet zu sein, im selben Sinne wie Gott der Vater, so sei die *σοφία* die Mutter des Messias. *Ἡ σοφία* war aber nach Stellen wie Sap. 1 4 f 9 17 durchaus synonym mit *τὸ ἅγιον πνεῦμα*. Daraus ergab sich dann zugleich das Verhältnis des heiligen Geistes zu dem bei der Taufe Erwählten und das in den kanonischen Evangelien vermißte Correlat zu »Gott, mein Vater«: *ἡ μήτηρ μου τὸ ἅγιον πνεῦμα*.

Wie die Zeitangabe *ἄρτι* betont, ist das Referat über die wunderbare Entrückung unmittelbar nach deren Beginn erstattet worden. Das ganze Erlebnis hatte sich also mit blitzartiger Geschwindigkeit abgespielt, und mit dieser Anschauung erweist sich das HE auch abhängig von dem Zusatz Luk. 4 5 *ἐν στιγμῇ χρόνου*. Das Vorbild der kanonischen Vorlagen, die innere Notwendigkeit, im Anschluß an die Messiaswahl sofort zu erzählen, wie der soeben Berufene die Bewährungsprobe siegreich bestanden habe, die theologische Belehrung endlich über das Verhältnis zum heiligen Geiste, die doch nur in eine der ersten Äußerungen Jesu nach der Taufe hineinpaßt — alles dieses zwingt uns nun aber zur Annahme, daß der mit Nr. 4 anhebende Bericht des Herrn über seine Versuchung im HE sogleich hinter der Taufgeschichte eingestellt war. Daraus folgt, daß in der Darstellung des HE Jesus den angeredeten Jüngerkreis — an andere Personen ist doch nicht zu denken — schon bei der Taufe um sich hatte, ihn also bereits vor dem Taufgang berufen haben muß. Zu einer solchen Correctur der kanonischen Evangelien lag insofern ein starker Anreiz vor, als es nach Act. 1 21 f zur Ausrüstung eines Apostels gehörte, die ganze evangelische Geschichte von der Taufe des Johannes ab als Augenzeuge miterlebt zu haben. Wie es scheint, hatte das HE auf die Angabe der kanonischen

Vorlagen, Jesus sei nach der Taufe sogleich (Mark. 1 12 *εὐθύς*, Matth. 4 1 *τότε*) vom Geiste zur Versuchung entführt bzw. emporgehoben worden, in der Weise reagiert, daß es Jesum sofort nach dem von allerlei wunderbaren Vorgängen begleiteten Taufact die Jünger zu sich herantreten und in der mit Nr. 4 beginnenden Rede über das im Nu vorher stattgehabte Erlebnis der Versuchung belehren ließ. Auf jeden Fall war aber im HE ebenso wie im Joh.-Evangelium der vierzigtägige Aufenthalt in der Wüste und damit zugleich die erste Scene der synoptischen Versuchungsgeschichte gestrichen worden; ja, das Fragment nötigt weiter zu dem Schluß, daß auch die Entrückung nach Jerusalem übergangen war. Die Zumutungen, Steine in Brot zu verwandeln und von der Tempelzinne herabzuspringen, mochten dem Verfasser zu unbedeutend erscheinen neben dem Angebot, die Herrschaft über alle Reiche der Welt durch eine Huldigung vor dem Teufel zu erwerben. Der Messias hätte ja jene Wundertaten wie soviele andere ungefährdet ausführen können, während die *προσκύνησις* vor dem Teufel den Verlust der ihm verliehenen Würdestellung nach sich ziehen mußte. Unter diesem Gesichtspunkte betrachtet, konnte allein der Vorgang auf dem hohen Berge, den auch Matth. als den wichtigsten empfand, als eine wirkliche Versuchung erscheinen; eigentlich nur hier war Jesus wirklich an den Scheideweg gestellt.

b) Im HE w r ferner, wie Nr. 9 andeutet, eine *ἄλλη ἱστορία περὶ γυναικὸς ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίαις διαβληθείσης ἐπὶ τοῦ κυρίου* enthalten. Diese Charakteristik bezieht sich zunächst hauptsächlich auf Luk. 7 37 ff; *ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίαις* nimmt Luk. 7 47 *αἱ ἁμαρτίαι αὐτῆς αἱ πολλαί* auf. Sodann wird gesagt, daß Papias noch eine zweite derartige Geschichte citiere, welche im HE steht. Es handelt sich also um eine akanonische Parallelgeschichte zu Luk. 7. In ihr erkennt man fast allgemein die pseudojohanneische Perikope von der Ehebrecherin wieder, unserer Ansicht nach mit Recht. In ähnlicher Weise wie Euseb stellen auch die apostolischen Constitutionen II 24 mit den Worten *ἑτέρα δέ τις ἡμαρτηκυῖα* das Weib von Joh. 8 3 ff neben das von Luk. 7. Die eusebianische Bezeichnungsweise ist aber wahrscheinlich auch durch den Text bei Papias mitbestimmt. Es darf nämlich vermutet werden, daß der armenische Codex Edschmiadzin vom Jahre 989, in dem, gewiß durch Papias veranlaßt, der unechte

Mark.-Schluß auf den Presbyter Arist(i)on zurückgeführt ist, in seiner ganz eigenartigen Paraphrasierung von Joh. 8 3-11 uns noch das Nr. 9 erwähnte Referat des Papias erhalten hat. In dem Armenier steht aber Joh. 8 3 anstatt ἐπὶ μοιχείᾳ vielmehr »in malis« oder »in malitiis« = ἐν πονηροῖς[1]. Wenn die gemeinsame Vorlage von D und ε 1279 gleichfalls ἐπὶ ἁμαρτίᾳ bietet, so könnte auch sie nach Papias, ebensogut aber auch nach der Didaskalia VII oder den Constitutionen corrigiert haben, wo das Weib Joh. 8 3 unter Vermeidung des häßlichen Wortes μοιχεία[2] als ἡμαρτηκυῖά τις bezeichnet war. Es ist aber auch möglich, daß die in D und ε 1279 erhaltene Textform von Joh. 7 53 — 8 11 bereits dem Papias und dem Verfasser der Didaskalia vorgelegen hat. Doch damit rühren wir schon an die Frage nach der Quelle des Papias und dem ursprünglichen Standort der Perikope, worauf erst später eingegangen werden soll.

c) Das HE bot drittens das apokryphe Herrnwort, welches Nr. 3 3a 3b citiert wird. In Nr. 3 hat Klemens bloß die zweite Hälfte des Spruches benützt und θαμβεῖσθαι willkürlich durch θαυμάζειν ersetzt, um die Parallele zu dem vorangehenden platonischen Citat φιλοσοφίας δὲ ἀρχὴ τὸ θαυμάσαι τὰ πράγματα und zu dem Ausspruch in den Paradosen des Matthias θαύμασον τὰ παρόντα schlagender zu gestalten. In Nr. 3a sind hinwiderum die von Nr. 3b bzw. Nr. 3 richtig bewahrten Formen καὶ ὅταν εὕρῃ, καὶ θαμβηθεὶς und καὶ βασιλεύσας umgewandelt worden zu εὑρὼν δέ, θαμβηθεὶς δέ und βασιλεύσας δέ, damit der Spruch dem Text des hier zu belegenden platonischen Satzes ὁμοιώσαντα δὲ κτλ. ähnlicher würde. Dagegen ist der Anfang des Spruches getreu in Nr. 3a erhalten, in der Sammlung Nr. 3b jedoch aus practischen Gründen zu einer Mahnung umgebildet worden; Klemens hätte den Imperativ, der vorzüglich zu dem zu deckenden platonischen Wortlaute ἐξομοιῶσαι δεῖν κτλ. paßte, unbedingt beibehalten, falls er ihn vorgefunden hätte.

Inhaltlich besteht der Satz aus einer schulmeisterlichen Darlegung, auf welchem Wege sich die aus Matth. 11 28 f heraus-

1) Siehe Conybeare im Expositor 1895 December S. 406 f.

2) Ähnlich fand ich in einigen HSS das Wort γαμεῖν Matth. 22 25 ff, das im neueren Griechisch nur im üblen Sinn gebraucht wird, durch νυμφεύειν ersetzt oder einfach ausradiert.

gelesene Verheißung verwirklicht, daß solche, die sich mühen (οἱ κοπιῶντες), für ihre Seelen die Ruhe des ewigen Lebens erlangen werden. Mit eingewirkt haben dabei Apk. 14 13 ἀναπαήσονται ἐκ τῶν κόπων αὐτῶν, 20 4 ff βασιλεύσουσιν μετ' αὐτοῦ, καὶ ἐβασίλευσαν μετὰ τοῦ Χριστοῦ. Wenn nach Apk. 20 4 ff zum βασιλεύειν gelangen werden[1] αἱ ψυχαὶ τῶν πεπελεκισμένων διὰ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ καὶ διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, nach Nr. 3a = 3b dagegen die θαμβηθέντες, so läßt sich die Vermutung wagen, daß der Redactor des HE das im NT nicht wieder vorkommende Wort πεπελεκισμένων zu πεπελεμισμένων (erbeben, erzittern) verlesen[2], infolgedessen jene apokalyptische Textstelle im Sinne von Luk. 4 32 ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ, ὅτι ἐν ἐξουσίᾳ ἦν ὁ λόγος αὐτοῦ (vgl. Mark. 1 22 Matth. 7 28 f) verstanden und aus der Parallele Mark. 1 27 (vgl. Mark. 10 24 Luk. 4 36 5 9 Act. 3 10) den bezeichnenderen Ausdruck θαμβηθῆναι aufgenommen hat. Zum Anfang der künstlichen Kette ist, angeregt durch die Ausgangsstelle Matth. 11 29 εὑρήσετε ἀνάπαυσιν, das Wort Matth. 7 8 ὁ ζητῶν εὑρίσκει verarbeitet; beeinflußt ist die Fassung jedoch durch Luk. 15 4 8 ἕως ὅτου εὕρῃ καὶ εὑρών. Im zweiten Glied wurde dann auf Grund von Mark. 1 27 und ähnlichen Stellen die Verbindung zwischen dem Entdecken und dem θαμβηθῆναι hergestellt. Wie das erste Glied, so fußt übrigens auch die ganze Anlage des Gefüges, die Coordinierung einer Anzahl von Sätzchen, die nur aus einem singularen Particip und einem Verbum finitum bestehen, durch καί auf der Spruchreihe Matth. 7 8.

d) Mit Nr. 3 4 9 sind die Angaben über den Inhalt des HE, die sich in der uns erhaltenen Literatur bis Euseb finden, bereits erschöpft. Es läßt sich nun aber erwarten, daß noch etliche HE-Fragmente aus den Werken des Origenes in die Schriften des Compilators Hieronymus übergegangen sind, der, wie oben

1) Der Gedanke, daß die Gläubigen »herrschen«, d. h. an der Herrschaft des Messias teilnehmen werden, lag Jesu selber ganz fern; der Spruch Matth. 19 28 gilt nur den zwölf Aposteln.

2) Die Formen für μ und κ unterschieden sich in der antiken Cursivschrift oft nur wenig. Durch die selbe und noch andere Buchstabenvertauschungen ist πεπελεκισμένων im Cod. Alexandrinus zu πεπολεμημένων geworden. Natürlich kann die Verwechslung schon in der Apk.-Handschrift des HE-Redactors gestanden haben.

nachgewiesen, seine NE-Varianten dem Apollinaris nachgeschrieben hat. In der Tat ist mit Händen zu greifen, daß das HE-Citat Nr. 22, das der Lateiner zur Beleuchtung seines gelehrten Wissens späterhin noch zweimal, Nr. 34 und 36, aufsteckte, mitsamt der ganzen Umrahmung nach Origenes Nr. 4 copiert worden ist. Denn die Clausel Nr. 22 »qui crediderit evangelio quod secundum Hebraeos« entspricht der Einführung Nr. 4 *ἐὰν δὲ προσιῆταί τις τὸ καϑ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον*, ferner ist *ἔνϑα αὐτὸς ὁ σωτήρ φησιν* durch »in quo ex persona salvatoris[1] dicitur« übersetzt; sogar *ἐπαπορήσει* kehrt in »non dubitabit dicere«, und *τὸ διὰ τοῦ λόγου γεγενημένον πνεῦμα ἅγιον εἶναι* in »sermonem dei ortum esse de spiritu« wieder. Weil Hieronymus das Fragment Nr. 22 = 34 = 36 nur aus Origenes kannte, ging er auch niemals über den Textumfang von Nr. 4 hinaus, schwieg er ebenso beharrlich über die näheren Umstände der Rede und die kanonischen Parallelen, richtete er die Aufmerksamkeit auch bloß auf die Bezeichnung des heiligen Geistes als Mutter Christi und als weibliches Wesen. Sollte nun Nr. 22, dessen genaues Zusammentreffen mit dem HE-Citat des Origenes Nr. 4 also nichts für die Identität der von beiden Vätern gekannten Bücher beweist[2], die einzige Entlehnung geblieben sein? Mit aller Bestimmtheit behaupten wir zunächst, daß auch das Citat Nr. 23 aus den Schriften des Alexandriners abgeschrieben ist.

Folgende Gründe stellen die Abhängigkeit des Berichtes Nr. 23 von Origenes sicher. Die Notiz in der Einleitung, auch Origenes citiere häufig das HE, ist im Zusammenhang schlechterdings nicht anders erfordert oder nahegelegt, entspricht dagegen durchaus der Sitte des Hieronymus, seine Abhängigkeit dadurch zu verschleiern, daß er so nebenbei anmerkt, der gerade ausgeplünderte Schriftsteller habe das fragliche Thema ebenfalls behandelt, das erwähnte Buch auch gekannt, beurteilt, excerpiert. Die Angabe »quo et Origenes saepe utitur« kann nur eingefügt sein, um die Copierung nach Origenes zu verdecken. Zweitens läßt sich die gleichzeitige Vorspiegelung, er habe die genannte

1) Es ist verfehlt, wenn auf Grund von Nr. 4 = 22 = 36 und von Nr. 23 behauptet wird, das HE habe Jesum als *ὁ σωτήρ* bezeichnet. Der Ausdruck gehört vielmehr dem Origenes an.

2) Gegen Zahn GK II S. 666.

Schrift »neulich« in die griechische Sprache und in die lateinische übertragen, nur als ein Ausdruck dafür verstehen, daß Hieronymus das Citat schon in griechischem Wortlaut, vermeintlich als Übersetzung aus dem Hebräischen, vorgefunden und dann noch in das Lateinische übersetzt hat. Hieronymus will aber nicht als bloßer Abschreiber, sondern als derjenige erscheinen, der die schwere Arbeit vollbracht hat, das keinem andern Lateiner verständliche hebräische Buch aus dem Urtext übersetzt zu haben, so daß er nun in der Lage war, seinen Lesern ganz selbständig einige Proben aus dem HE vorzulegen. Aus dem selben Grunde feiert er sich als Übersetzer auch bei der ganz zweifellosen Abschrift Nr. 22 und ebenso bei dem aus Apollinaris entlehnten NE-Citat Nr. 27, wo er, da die Übersetzung aus dem Hebräischen in den ihm vorliegenden griechischen Text die Hauptleistung war, nur von einer Version ins Griechische redet, ständig mit der Zeitangabe »nuper«, wodurch auch erklärt werden soll, weshalb diese seine Werke noch nicht auf dem Büchermarkt zu haben sind. Als eine Entlehnung aus Origenes verrät sich Nr. 23 drittens aber auch dadurch, daß die Quelle ebenso wie bei dem entlehnten Citat Nr. 22 = 34 glatt als »evangelium secundum Hebraeos« bezeichnet ist, und daß mit »quod appellatur« auf diese Benennungsart in der Vorlage zurückgewiesen wird. Es fehlt jede Bezugnahme auf den hebräischen Matthäus und die Nazaräer als Leser. Sklavisch jeweils die Betitelung seinen von zwei ganz verschiedenen Schriften sprechenden Vermittlern nachschreibend, hat Hieronymus dann auch das von ihm gemeinte Buch in Nr. 23 und in Nr. 24 so völlig verschieden geschildert, daß man immer wieder den namentlich vor Nr. 26 und 31 freilich ganz aussichtslosen Versuch gemacht hat, ihn selber zwischen dem HE und dem hebräischen Urmatthäus von Cäsarea und Beröa unterscheiden zu lassen. Endlich ist noch unter den Beweisen zu buchen, daß der erste Teil des Schriftstellerkatalogs überhaupt nur aus den älteren griechischen Autoren zusammengestückelt ist, und das Citat Nr. 23 der einzige selbständige Quellenauszug im Tractat wäre.

Wie sich auch das HE zu dem NE verhalten sollte, nach diesen Argumenten wird uns das Recht nicht bestritten werden können, das Fragment 23 bestimmt als eine Entlehnung aus Origenes zu betrachten und es auf das HE zurückzuführen, das

der Alexandriner auch Nr. 4 citiert hat[1]. Was nun die Einzelbestandteile des Bruchstückes angeht, so ist ohne weiteres klar, daß der erwähnte servus sacerdotis[2] identisch ist mit dem δοῦλος τοῦ ἀρχιερέως Matth. 26 51, der, offenbar als Vorgesetzter, mit der bewaffneten Tempelwache zur Gefangennahme Jesu ausgesandt war. Entsprechend muß er auch im HE an der Spitze der selben Schar gestanden und mit ihr anstatt des römischen Militärs die Grabeswache ausgeübt haben. Dieser Tatbestand aber gestattet folgenden zuverlässigen Rückschluß. Der Redactor des HE hatte Matth. 27 62 ff vor sich, verstand jedoch den Bescheid des Pilatus in diesem Sinne: »Ihr habt ja selber eine κουστωδία — nämlich die schon Matth. 26 tätig gewesene —, macht euch fort und sichert das Grab, wie ihr es von euch aus könnt!« Aus diesem Verständnis, das ganz der den Juden ungünstigen Haltung des Pilatus entsprach, ergab sich dann zwingend, daß die Matth. 27 66 zur Sicherung des Grabes verwendete κουστωδία aus der Matth. 26 geschilderten jüdischen Truppe unter dem Kawassen des Hohenpriesters bestand. So traten an die Stelle der heidnischen Soldaten vollgültigere Zeugen. Dazu stimmte auch auf das beste, daß die Hohenpriester, wie sie Matth. 26 47 als die Aussender der Häscher geschildert waren, so auch Matth. 28 11 ff als die zuständige Behörde erschienen, der die Mannschaften der κουστωδία Bericht zu erstatten hatten[3]. Der Ausgangspunkt ferner für die Erzählung, der Auferstandene habe dem Bedienten des Hohenpriesters die von Joseph von Arimathia Matth. 27 59 gespendete σινδών übergeben, liegt darin, daß die zurückgelassenen Grabestücher Luk. 24 12 und Joh. 20 5 ff als Beweis für die Auferstehung erschienen[4]. Da Jesus sich im HE jedoch sofort dem Jakobus

1) Der höchst auffallende Text Nr. 23 »tulit panem« ist wohl erst dadurch entstanden, daß Hieronymus ἔφερον zu ἔφερεν verlesen hat. Vielleicht hatte Origenes für »statimque additur: tulit panem« überhaupt καὶ εὐθέως προσέφερον τὸν ἄρτον, wovon dem Lateiner die Silbe προς als Abbreviatur für προστίθεται erscheinen konnte.

2) Einfach ἱερεύς bzw. sacerdos heißt der Hohepriester auch in dem Aristeasbriefe, im Protevangelium Jacobi, häufig in Itala-HSS und auch sonst.

3) Der ἡγεμών Matth. 28 14 ließ sich hinwiederum auf einen der jüdischen στρατηγοί Luk. 22 4 deuten.

4) Vgl. A. Meyer in Henneckes Handbuch zu den ntl. Apokryphen S. 34. — In dem 15. koptischen Fragment, das Revillout in der Patro-

und dessen Umgebung, die allem nach doch aus den Aposteln bestand, gezeigt hatte, so waren die Personen, auf die der Anblick des Grabtuches wirken konnte, frei geworden, und das HE setzte für die Jünger den Hohenpriester als den Repräsentanten der Feinde Jesu ein.

Wie weit der Verfasser des HE im übrigen in Nr. 23 selber schöpferisch tätig gewesen oder nur Legenden, die seinen Kreisen schon geläufig waren, in schriftliche Fassung gebracht hat, läßt sich nicht entscheiden. Die benützte Formel »Jacobus Justus« beweist, daß er mit Sagen zur Verherrlichung des Herrnbruders vertraut war. Im einzelnen ist jedoch noch folgendes zu behaupten. Der Anfangstermin des Fastens, »ab illa hora, qua biberat calicem dominus«, ist bestimmt nach Matth. 9 15 und Parallelen: ὅταν ἀπαρθῇ ἀπ᾽ αὐτῶν ὁ νύμφιος, τότε νηστεύσουσιν (Mark. 2 20 add. ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ)[1], während das Bild für Jesu Sterben, »biberat calicem dominus«, aus Matth. 20 22 26 39 und Parallelen (Mark. 14 35 steht auch ἡ ὥρα) entlehnt ist[2]. Die Wendung »juraverat enim Jacobus se non comesturum

logia orientalis von Graffin u. Nau II 2 (1907) S. 170ff veröffentlicht hat, kommt Pilatus mit den Großen der Juden, dem Sanhedrin und den Hohenpriestern zum leeren Grabe, sieht die Linnentücher und sagt: »Wenn man den Leichnam fortgenommen hätte, so würde man auch die Binden genommen haben«.

1) Nach dem HE entsprach also allein der glaubensstarke Jakobus dieser Erwartung des Herrn; das Petrusevangelium läßt dagegen mit Rücksicht auf Matth. 9 15 sämtliche Jünger nach Jesu Tod fasten.

2) Die Annahme der Lesart »dominus« anstatt des vulgären »domini« in Nr. 23 ist auch aus inneren Gründen geboten. Denn wenn das HE den Herrnbruder Jakobus hätte am Abendmahl teilnehmen lassen, so wäre es doch schlechterdings genötigt gewesen, die Schwurscene mit der Schilderung des Herrnmahles zu verbinden, anstatt ihrer erst hinterher ganz beiläufig Erwähnung zu tun. Der Ausdruck »biberat calicem dominus« für Jesu Tod wäre nur dann geziert zu nennen, wenn der Herr nicht wiederholt selber ihn auf sein Sterben angewandt hätte. Wie in den Worten »ivit ad Jacobum et apparuit ei«, so nimmt der Verfasser des HE auch in der Wendung »biberat calicem dominus« eine feststehende feierliche Formel aus den Synoptikern auf und mischt sie naiv in seine sonst grob sinnenfällige Darstellung ein. — Auf die Spur vom Abendmahlsbericht des HE, die Nestle, Zeitschrift für die ntl. Wissenschaft X (1909) S. 183f in einem altdeutschen Fragment entdeckt zu haben glaubt, lohnt es sich nicht einzugehen.

panem . . . donec« ist wohl beeinflußt durch Act. 23_{12}; ferner steht »donec videret eum resurgentem a dormientibus« bzw. »quia resurrexit filius hominis a dormientibus« unter der Einwirkung der Stellen Matth. 16_{28} ἕως ἂν ἴδωσιν τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον, Matth. 28_{7} ἠγέρθη ἀπὸ τῶν νεκρῶν, Matth. 27_{52} τῶν κεκοιμημένων. Der Wortlaut der Nachricht »dominus .. ivit ad Jacobum et apparuit ei« setzt sich an den Platz von Luk. 24_{34} ἠγέρθη ὁ κύριος καὶ ὤφθη Σίμωνι. Die Aufforderung an die anwesenden Apostel, Brot herbeizubringen, richtet sich nach Matth. 14_{18}, und unverkennbar ist der folgende Textteil[1] copiert nach Matth. 26_{26} λαβὼν ὁ Ἰησοῦς ἄρτον καὶ εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ δοὺς τοῖς μαθηταῖς εἶπεν· λάβετε φάγετε.

e) Dem Origenes muß Hieronymus aber auch noch die Mitteilung Nr. 37 entlehnt haben, im evangelium iuxta Hebraeos werde unter die größten Verbrechen gerechnet: »qui fratris sui spiritum contristaverit«. Unter 18 Anführungen hat sich nämlich der Lateiner nur siebenmal des Titels juxta s. secundum Hebraeos bedient, und in dreien dieser Fälle, in den Nrn. 22 23 34, handelt es sich um sichere Übernahmen von HE-Citaten aus Origenes. Er hat also, wie schon festgestellt, seine Gewohnheit, die Daten der Vorlage mechanisch beizubehalten, auch hier betätigt. Die Nrn. 26 29 38, bei denen jener Titel ebenfalls auftaucht, betreffen nun zwar nicht Stücke aus dem HE. Es wird sich jedoch im sechsten Abschnitt zeigen, daß Hieronymus absolut zwingende Gründe hatte, jene von ihm in einem ganz eigenartigen Sinne gebrauchte Benennung bei Nr. 26 29 38 von sich aus anzuwenden. Bei Nr. 37 ist aber nichts von einer derartigen Nötigung aufzuspüren. So muß sich der Schluß aufdrängen, daß die Quellenbezeichnung »evangelium juxta Hebraeos« auch aus der das Citat vermittelnden Vorlage herrührt. Der Hinweis auf die Nazaräer als Leser in Nr. 37 darf nicht irre machen, denn der steht von Nr. 33 ab bei jeder Anführung, sogar bei Nr. 34 und 36, den Wiederholungen der von einer Bezugnahme auf die Nazaräer noch freien Angabe Nr. 22, die aus Origenes copiert war. Von Beweiskraft ist außerdem, daß Hieronymus für seine in den Jahren 410—415 verfaßte Auslegung des Propheten Ezechiel den für uns verlorenen Commentar des Alexandriners ausgeschrieben

1) Vgl. dazu oben S. 136 Anm. 1.

hat[1], wogegen Apollinaris, der ihm sonst die NE-Varianten lieferte, bei dieser Arbeit nicht als Hilfsmittel zu Gebote stand.

Die Angabe Nr. 37 betrifft also in der Tat das HE und ist dem Commentar des Origenes zu Ezech. 18_{7} entnommen. In Ezech. 18 sind die Vergehen aufgezählt, die den Tod als Strafe nach sich ziehen, deren Vermeidung jedoch am Leben erhält. Einer Capitalsünde macht sich nach v. 12 unter anderem schuldig, wer Geringe und Arme bedrückt; am Leben soll nach v. 7 16 entsprechend bleiben, wer niemanden bedrückt. Die Septuaginta übersetzt diese Bedingung zum Leben, deren Nichterfüllung aber den Tod bringt, durch die Worte ὃς .. ἄνθρωπον οὐ μὴ καταδυναστεύσῃ, Hieronymus durch »hominem non contristaverit«. Wurde nun nach Nr. 37 auch im HE zu den schwersten Vergehen gerechnet »qui fratris sui spiritum contristaverit«, wofür bei Origenes ὃς ἂν καταδυναστεύσῃ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ gestanden haben muß, so dürfte der Schluß nicht zu umgehen sein, daß der Verfasser des HE wie in Nr. 4[2], so auch hier die Idee und Ausdrucksmittel aus Ezech. entlehnt hat. Dabei specialisierte er, vielleicht um Ezech. 18_{18} »inmitten seiner Volksgenossen« zu entsprechen, das betroffene Object ἄνθρωπος nach Matth. 5_{22}ff zu ἀδελφὸς αὐτοῦ, noch näher zu dessen πνεῦμα, was wohl durch Ezech. 18_{4} »die Seele des Vaters und die Seele des Sohnes, .. die Seele, die sich vergeht«, vgl. v. 20, angeregt wurde. Fraglich bleibt nur, ob das HE, der Vorlage weiter folgend, den Satz in einer Art von Lasterkatalog in der Abteilung »maxima crimina« bot, oder ob es ihn in die Reihe Matth. 5_{22} ὃς δ' ἂν εἴπῃ τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ ῥακά, .. ὃς δ' ἂν εἴπῃ μωρέ eingefügt hatte.

3. Die Inhaber des HE werden durch den in der Großkirche aufgekommenen Titel als christgläubige Juden gekennzeichnet. Nun sind zwar die beiden Buchnamen τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον und τὸ κατ' Αἰγυπτίους εὐαγγέλιον gewiß nicht ganz unabhängig von einander entstanden, und beide finden sich hauptsächlich bei den alten Alexandrinern. Daraus folgt aber nicht, daß die Tradenten des HE auch in Ägypten, für das uns überhaupt keine judenchristlichen Gemeinden bezeugt sind, ansässig gewesen sein müssen. Gesetzt, der alexandrinische Ursprung des Namens des HE wäre

1) Vgl. Grützmacher, Hieronymus III S. 200ff.
2) Siehe oben S. 129.

völlig gesichert, was hätte die Gelehrten der Katechetenschule daran hindern sollen, beispielsweise ein erst eben bei den transjordanensischen Judenchristen, den anerkannten Nachkommen der alten gläubigen Hebräer, entdecktes Evangelienbuch analog dem bereits bestehenden Titel *κατ᾽ Αἰγυπτίους εὐαγγέλιον* und im Hinblick auf die Bezeichnung des Hebräerbriefes als *καθ᾽ Ἑβραίους* zu benennen? Oder warum sollten die Alexandriner nicht die Bezeichnungsart des HE von einem Kenner wie Hegesipp (Nr. 10) annehmen und danach die Benennung des Ägypterevangeliums gestalten haben können?[1]

Nähere Angaben über die judenchristlichen Besitzer des HE sind in der uns erhaltenen Literatur vor Euseb nicht anzutreffen. Wenn jedoch Origenes c. Cels. II 1 sich dahin äußert, alle Christen jüdischen Volkes hätten die gesetzliche Lebensweise beibehalten und hießen Ebionäer, und wenn er ebendort V 65 bemerkt, daß die beiden Gruppen, in welche die Ebionäer laut V 61 nach ihrer Stellung zur Geburt aus der Jungfrau zerfallen, übereinstimmend die Briefe des Paulus verwerfen, so mußten seines Wissens auch die Inhaber des HE paulusfeindliche Judenchristen sein, die Ebionäer genannt wurden. Das selbe meldet, den Kreis genauer abgrenzend, Euseb Nr. 8: das HE war das einzige Evangelium von Häretikern mit Namen Ebionäer, welche die gesetzlichen Lebensordnungen befolgten, den Paulus als einen Abtrünnigen

1) Es ist aber m. E. an sich am wahrscheinlichsten, daß der Titel *τὸ κατ᾽ Αἰγυπτίους εὐαγγέλιον* im Auslande entstanden ist, vielleicht in Rom, wo die aus Ägypten herstammenden Karpokratianer um die Mitte des 2. Jahrhunderts eine erfolgreiche Propaganda entfalteten und, wie heute die Methodisten in Rom als die Amerikaner, leicht als »die Ägypter« bezeichnet werden konnten. Denn daß diese Leute das Ägypterevangelium gebrauchten, ergibt sich mit genügender Sicherheit daraus, daß sie nach Celsus der Salome, die in jenem Evangelium die Rolle einer Ausfragerin des Herrn spielte, als Autorität folgten. Erinnert man sich an die starken Berührungspunkte zwischen dem System des Kerinth und dem des Karpokrates, auf die auch Hippolyt in seinem Syntagma hingewiesen hatte (»Kerinth lehrte das gleiche wie Karpokrates«), so ist man versucht, die Kennzeichnung Hippolyt Philos. VII 7 *Κήρινθος ... ἐκ τῶν Αἰγυπτίοις δοξάντων δόξαν συνεστήσατο* (vgl. Philos. VII 33 X 21) auf eine Notiz zurückzuführen, in der die Karpokratianer als *οἱ Αἰγύπτιοι* bezeichnet waren. Hippolyt selber dachte freilich in den Philos. an die Kosmogonie der alten ägyptischen Religion, nicht aber, wie man gemeint hat, an die alexandrinische Religionsphilosophie.

vom Gesetz mit seinen Briefen unbedingt verwarfen, jedoch im Gegensatz zu der vorher geschilderten ersten Ebionäergruppe die Geburt Jesu aus der Jungfrau und hl. Geist anerkannten. Allein, Euseb war weit davon entfernt, die Leser des HE auf diese Secte zu beschränken[1]. Zu den ketzerischen Merkmalen der zweiten Ebionäerpartei hat bloß der exclusive Gebrauch des HE gehört, der eine frevelhafte Geringschätzung der kanonischen Evangelien bedeutete[2]. Nach Nr. 7 sollen aber überhaupt die christgläubigen Hebräer ganz im allgemeinen an dem HE Gefallen finden — mit Ausnahme der Ebionäer von Nr. 8 natürlich neben dem Tetraevangelon —, und wenn Hegesipp es citierte, so kommt nach Nr. 10 auch darin seine Zugehörigkeit zu den Gläubigen aus dem Hebräervolk zum Vorschein. Ja, es sind nicht lediglich Christen jüdischen Stammes, rechtgläubige sowohl wie ketzerische, bei denen das HE in Gunst steht, sie sind es nur hauptsächlich (*μάλιστα*). Denn nach Nr. 9 hat beispielsweise auch der kleinphrygische Bischof Papias, dessen Schriftengebrauch wie der aller *ἀρχαῖοι ἐκκλησιαστικοὶ ἄνδρες* für Kanonisten von Bedeutung war, das HE benützt[3], also wertgehalten. Und eben deshalb, so sollten die Leser der Kirchengeschichte Nr. 7 verstehen, weil das HE von einem Teile der Christenheit anerkannt und bei alten rechtgläubigen Autoritäten citiert ist, es mithin die h. e. III 25 für ein Antilegomenon festgesetzten Bedingungen erfüllt, darum unternahmen es gewisse Kanonisten, auch noch das HE unter den Antilegomenen aufzuzählen.

Da die großkirchlichen Schriftsteller Papias und Hegesipp

1) Gegen Zahn GK II S. 665.

2) Nur das will der eusebianische Zusatz *τῶν λοιπῶν σμικρὸν ἐποιοῦντο λόγον* in Nr. 8 besagen.

3) Weil sie nicht mehr zu den maßgebenden Alten gehörten und das HE nur als Gelehrte benützt haben konnten, hat Euseb nicht auch auf Klemens und Origenes als Verwerter des HE hingewiesen. Wer, wie an vielen Stellen Zahn, in Abrede stellt, daß Euseb Nr. 9 die Benützung des HE durch Papias behaupten will, übersieht den oben S. 42f dargelegten Zweck des Abschnittes, in dem die Notiz erscheint. Euseb sagt nicht, Papias erzähle eine Geschichte, die auch im HE stehe, sondern Papias biete auch noch eine akanonische Erzählung, die im HE enthalten ist. Es handelt sich h. e. III 39 15-17 nicht mehr um die apokryphen Stoffe, sondern um die Nachrichten des Papias zu den hl. Schriften und um sein Verhalten zu Antilegomenen.

auf keinen Fall zu den legitimen Besitzern des HE gehört haben, stellen wir die sie betreffenden Angaben zurück. Es gilt nun die übrigen Aussagen Eusebs kritisch zu betrachten. Aus ihnen wie aus anderen Ausführungen bei Euseb erhellt, daß er sich der Betrachtungsweise des Origenes, alle Gläubigen aus den Juden seien in die beiden Ebionäerklassen aufgegangen, nicht angeschlossen hat. Die Ebionäer erschienen ihm vielmehr nur als zwei schlimme häretische Gruppen innerhalb des Judenchristentums. Dagegen setzt er als selbstverständlich voraus, daß die in alter Zeit aus bekehrten Hebräern gebildeten Kreise trotz ihrer nationalen Eigentümlichkeiten in der Regel rechtgläubigen Wesens waren, so die Urgemeinde bis Hadrian (h. e. IV 5), so das Milieu des Hegesipp, so die von Philo geschilderten christlichen Hebräer in Ägypten, bei denen die Evangelien, die Schriften der Apostel und auch schon in den Paulinen benützte Propheten-Commentare im Gebrauch gestanden haben sollen (h. e. II 17 12). Derartige Kreise sind vor allem gemeint, wenn Euseb in Nr. 7 und 10 von den *ἐξ Ἑβραίων πεπιστευκότες* als den hauptsächlichen Anhängern des HE spricht. Um es kurz zu sagen, diese ganz unmögliche Behauptung Eusebs von dem allgemeinen Gebrauch des HE bei den christlich gewordenen Juden, die schon durch den Befund bei den Nazaräern und in den judaistisch-gnostischen Kerygmen des Petrus widerlegt wird, beruht nur auf einer verfehlten Schlußfolgerung des Kirchenvaters, die er dann aber Nr. 7, wie er desgleichen sehr häufig verfährt, ohne die geringste Andeutung des logischen Processes als eine gesicherte geschichtliche Tatsache vorgelegt hat. Die ausschließliche Benützung des HE bei den ebionäischen Judenchristen einerseits, die Citierung bei dem schon aus anderen, in Nr. 10 genannten Indicien fälschlich[1] für einen hebräischen Christen gehaltenen Orthodoxen Hegesipp anderseits haben Euseb zu dem Schlusse getrieben, daß der an sich ja vieldeutige[2] Titel *εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους* von den

1) Wären die in Nr. 10 aufgezählten Anzeichen beweisend, dann müßten auch Origenes, Euseb und Hieronymus judenchristlicher Herkunft gewesen sein. Doch daraus ist keineswegs zu schließen, daß Euseb noch andere Beweise in der Hand gehabt hat.

2) Hätte Euseb von vornherein den Namen *εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους* auf die judenchristlichen Benützer des Buches gedeutet, so wäre ja der in Nr. 7 folgende Relativsatz *ᾧ μάλιστα Ἑβραίων οἱ τὸν Χριστὸν παραδεξάμενοι χαίρουσιν* die reine Tautologie.

Alten eben mit Rücksicht auf die hauptsächlich bei den Hebräern zu beobachtende Benützung des Buches geprägt sein müsse. Mithin war das HE ein Evangelium, das besonders[1] bei den glaubenden Hebräern in Gunst steht, unter denen Euseb aber seiner Geschichtsanschauung entsprechend sofort in erster Linie die udenchristlichen Gemeinden orthodoxer Art verstand. Der Wahl des Präsens *χαίρουσιν* mag die Annahme zugrunde liegen, daß dieser von den Urhebern des Titels festgestellte und von den späteren Anwendern der Bezeichnung als fortdauernd beglaubigte Tatbestand wohl noch immer anwähre; doch ist bei einer derartigen Definition kein Gewicht auf das präsentische Tempus zu legen.

Die Angabe über die Leser des HE in Nr. 7 ist sonach wertlos. Desto größere Beachtung erheischt aber die Nachricht Nr. 8. Und gewiß, fraglos ist das HE componiert worden, um das alleinige Parteievangelium von Judenchristen zu werden, die als entschlossene Judaisten vor keiner Geschichtsfälschung zurückschracken, um die unbedingte Überlegenheit des wider Paulus und Petrus das Gesetz vertretenden Jakobus durch den auferstandenen Herrn selber begründen zu lassen (Nr. 23), und die, wie Euseb von ihnen berichtet, die Briefe des Paulus als eines Abtrünnigen vom Gesetz abgewiesen haben müssen. Wir dürfen aber trotzdem die Mitteilung Nr. 8 nicht unbesehen hinnehmen. Euseb selber hatte nämlich keinerlei Kunde über zeitgenössische Ebionäer erhalten. Das ergibt sich schon aus dem durchgehenden Gebrauch des Präteritums in der Ebionäerbeschreibung h. e. III 27[2] und wird über jeden Zweifel erhoben durch die Bemerkungen demonstr. ev. VII 1 33 *αἵρεσις δὲ ἦν οὕτω* (sc. *Ἐβιωναίων*) *καλουμένων τινῶν Ἰουδαίων εἰς Χριστὸν πιστεύειν λεγομένων* und eccl. theol. I 20 91 *πάλαι μὲν Ἐβιωναῖοι, νεωστὶ δὲ ὁ Σαμοσατεύς*. Wenn es hingegen h. e. VI 17 heißt: *αἵρεσις δέ ἐστιν ἡ τῶν Ἐβιωναίων οὕτω καλουμένη*, so liegt, wie der Zusammenhang beweist, nur getreue Copie nach Origenes vor. Und

1) Die Einschränkung *μάλιστα* berücksichtigt, wie gesagt, den Nr. 9 beobachteten Gebrauch des HE bei Papias, der bezeugte, daß auch einige hellenische *ἀρχαῖοι ἐκκλησιαστικοὶ ἄνδρες* das HE annahmen.

2) Dagegen heißt es von dem NE in Nr. 12: »das unter den Juden in hebräischer Sprache ist.«

da die erwähnte Angabe der eccl. theol. aus dem Jahre 337/338 stammt[1], wo Euseb sein Onomastikon der biblischen Ortsnamen längst verfaßt hatte[2], so folgt zwingend, daß der in dem letzteren Werk enthaltene Satz ἔστιν δὲ καὶ Χωβὰ κώμη ἐν τοῖς αὐτοῖς μέρεσιν, ἐν ᾗ εἰσιν Ἑβραίων οἱ εἰς Χριστὸν πιστεύσαντες, Ἐβιωναῖοι καλούμενοι (ed. Klostermann S. 172) gleichfalls eine mechanische Abschrift aus einem älteren Schriftsteller darstellt, in welchem wir deshalb mit aller Sicherheit den Origenes wiedererkennen dürfen, weil die in der Notiz durchgeführte unbedingte Gleichsetzung der christgläubigen Hebräer mit den Ebionäern eine Eigenheit des Origenes war[3].

Kannte Euseb die Ebionäer aber bloß als eine Erscheinung der Vergangenheit, so war er für ihre Schilderung natürlich nur auf ältere schriftliche Quellen angewiesen. Nun zeigt jedoch gerade der Bericht über die Leser des HE, h. e. III 27 3-6, mehrfache Fehler auf. Die Unterscheidung einer zweiten Art von Ebionäern, die die Geburt aus Jungfrau und heiligem Geist anerkannten, entnahm Euseb von Origenes c. Cels. V 61 65, insbesondere aus tom. XIII 12 in Matth. (MG 13 1112): ὅτε δὲ ἐκ Μαρίας μὲν μόνης καὶ τοῦ θείου πνεύματος, οὐ μὴν καὶ μετὰ τῆς περὶ αὐτοῦ θεολογίας. Das Schlußglied dieser Vorlage ersetzte Euseb durch folgende genauere Details: οὐ μὴν ἔθ᾽ ὁμοίως καὶ οὗτοι προϋπάρχειν αὐτὸν θεὸν λόγον ὄντα καὶ σοφίαν ὁμολογοῦντες. Das ist offenbar Copie von Origenes in ep. ad Titum (MG 14 1304) »sive secundum eos, qui primogenitum eum negant et totius creaturae deum et verbum et sapientiam«. Diese Kennzeichnung galt in der Vorlage den Monarchianern, wurde aber von Euseb auf die zweite Ebionäerklasse bezogen, weil er annahm, daß Origenes, der unmittelbar vorher die Ebionäer nur als Leugner der Geburt aus der Jungfrau beschrieben hatte[4], nach dem Schema der oben erwähnten Stellen darauf auch noch die Christuslehre der zweiten Ebionäerpartei schildern wollte. Diese Feststellung ist sehr wichtig; denn haben wir uns nur an

1) Harnack, Chronologie II S. 125.

2) Harnack ebenda S. 122: »jedenfalls nicht nach d. J. 328«.

3) Vgl. z. B. Origenes c. Cels. II 1: Ἐβιωναῖοι χρηματίζουσιν οἱ ἀπὸ Ἰουδαίων τὸν Ἰησοῦν ὡς Χριστὸν παραδεξάμενοι.

4) »Sive secundum eos, qui dicunt eum ex Joseph et Maria natum, sicut sunt Ebionitae et Valentiniani« (MG 14 1304).

den Bericht bei Origenes zu halten, so liegt kein Hindernis mehr vor, die rätselhafte zweite Ebionäergruppe aus einer dem Origenes bekannten Darstellung zu erklären, in der die gnostischen Judenchristen wie in mehreren uns noch vorliegenden Berichten mißbräuchlich mit dem Namen der Ebionäer belegt waren.

Viel auffallender erscheint jedoch folgende Confusion. Die älteren Väter, Irenäus, Tertullian, Hippolyt, ja an allen übrigen als den oben mitgeteilten Stellen auch noch Origenes und Euseb verstanden unter den Ebionäern nur eine einzige, einheitliche judenchristliche Partei, deren Hauptthese, von der Gesetzesfrage abgesehen, lautete: Jesus ist von Joseph gezeugt worden. Was Irenäus adv. haer. I 26 2 (MG 7 686f) über die Secte der Ebionäer mitteilt, hätte demnach von Euseb in die Schilderung seiner ersten Ebionäerpartei h. e. III 27 1-2 eingearbeitet werden müssen. Zu unserem Erstaunen verwendet Euseb jedoch das Material, das seine Hauptquelle für die Geschichte der Ketzereien ihm darbot, dazu, das Bild der zweiten Partei auszumalen. Man vergleiche h. e. III 27 3 ff ἄλλοι δὲ . . . τῆς αὐτῆς ὄντες προσηγορίας und Irenäus adv. haer. I 26 2 »qui autem dicuntur Ebionaei«; ferner καὶ τὴν σωματικὴν περὶ τὸν νόμον λατρείαν . . περιέπειν ἐσπούδαζον . . . καὶ τὴν ἄλλην Ἰουδαϊκὴν ἀγωγὴν . . παρεφύλαττον und »et circumciduntur ac perseverant in his consuetudinibus, quae sunt secundum legem, et Iudaico charactere vitae«. Vor allem ist aber der eusebianische Satz Nr. 8 unbezweifelbar eine Herübernahme von Irenäus Nr. 2. Euseb hat nur die beiden Teile umgestellt, da sich der Hinweis auf die Verwerfung des Paulus besser gleich an die Kennzeichnung der gesetzlichen Lebensweise dieser Ketzer anschloß; er hat dann die Nachricht »apostolum Paulum recusant« nach Origenes c. Cels. V 65 τὰς Παύλου ἐπιστολὰς τοῦ ἀποστόλου μὴ προσιέμεναι interpretiert und endlich die Worte »quod est secundum Matthaeum« durch τῷ καθ᾽ Ἑβραίους λεγομένῳ ersetzt. Diese zunächst so befremdende Quellenverwertung ist nun aber nicht etwa durch bessere Einsicht, sondern durch folgenden ganz zufälligen Umstand veranlaßt worden. Weil die Ebionäer in der Lehre über Jesus als den wirklichen Sohn Josephs mit den gerade vorher geschilderten Häretikern zusammentrafen, hatte Irenäus die Beschreibung der Ebionäer mit einer vergleichenden Bemerkung begonnen, die uns im griechischen Text bei Hippolyt Philos. VII 34 erhalten

ist: τὰ δὲ περὶ τὸν Χριστὸν ὁμοίως τῷ Κηρίνθῳ καὶ Καρποκράτει μυθεύουσιν[1]. Ein Schreiber, Leser oder Herausgeber aber, der bisher Näheres nur über solche »Ebionäer« erfahren hatte, welche die wunderbare Geburt anerkannten, hatte sich veranlaßt gesehen, die irenäische Stelle seinem Wissen entsprechend zu corrigieren und so den Text herzustellen, der von dem lateinischen Übersetzer mit »ea autem, quae sunt erga dominum, non similiter ut Cerinthus et Carpocrates opinantur« wiedergegeben wurde. Einen solchen interpolierten Text, so folgern wir nun, hat auch Euseb vor sich gehabt und deshalb annehmen müssen, Irenäus beschreibe ausschließlich die zweite, christologisch mehr rechtgläubige Ebionäerpartei. Und wirklich sind die Worte »quae sunt erga dominum, non similiter opinantur« denn auch bei Euseb h. e. III 27_{3} μὴ ἀρνούμενοι γεγονέναι τὸν κύριον wiederzuerkennen. Gesichert wird unser Schluß durch Euseb eccl. theol. I 14_{75}. Hier findet sich folgende Ausführung: Ἐβιωναίους ὠνόμαζον ... τοὺς ἕνα μὲν θεὸν λέγοντας εἰδέναι, καὶ τοῦ σωτῆρος τὸ σῶμα μὴ ἀρνουμένους, τὴν δὲ τοῦ υἱοῦ θεότητα μὴ εἰδότας. Das erste Glied dieser Charakteristik fußt auf Irenäus adv. haer. I 26_{2} »consentiunt quidem mundum a deo factum«[2], das dritte auf Irenäus IV 33_{4} V 1_{3}. Der mittlere Zug ist jedoch nur dadurch zu erklären, daß Euseb bei Irenäus I 26_{2} οὐχ ὁμοίως las, nunmehr jedoch die Bemerkung nicht auf die Verwerfung der wunderbaren Geburt, sondern auf den letzten Satz der bei Irenäus vorangehenden Lehrbeschreibung Kerinths bezog, der Christus habe Jesum vor der Passion wieder verlassen und sei als Geisteswesen ohne Leiden geblieben. So ergab sich aus der Vorlage τὰ δὲ περὶ τὸν Χριστὸν οὐχ ὁμοίως τῷ

1) Wenn Hippolyt bald darauf ausführt, nach ebionäischer Lehre sei Jesus wegen seiner vollkommenen Erfüllung des Gesetzes zum Christus erwählt worden, und man könne selber durch ein gleiches Verhalten zum Christus werden, so ist das nicht, wie man in Darstellungen der Dogmengeschichte liest, ein beachtenswerter Beitrag, sondern eine total verfehlte Auslegung des irenäischen Vermerks τὰ δὲ περὶ τὸν Χριστὸν ὁμοίως τῷ Καρποκράτει μυθεύουσιν durch Hippolyt. Karpokrates hatte nämlich nach Philos. VII 32 von Jesus gelehrt: δικαιότερον τῶν λοιπῶν γενέσθαι und ferner bemerkt: τὴν οὖν ὁμοίως ἐκείνῃ τῇ τοῦ Χριστοῦ ψυχῇ δυναμένην ... ὁμοίως λαμβάνειν δύναμιν πρὸς τὸ πρᾶξαι τὰ ὅμοια, ... ὥστε τοὺς μὲν ὁμοίους αὐτῷ εἶναι λέγουσι τῷ Ἰησοῦ κτλ..

2) Vgl. oben S. 121 f.

Κηρίνθῳ μυθεύουσιν die Nachricht: τοῦ σωτῆρος τὸ σῶμα μὴ ἀρνουμένους. Übrigens muß auch Theodoret von Cyrus den interpolierten Text gelesen haben, da er die irenäische Notiz »solo autem eo quod est secundum Matthaeum evangelio utuntur« in der wörtlichen Copie Nr. 55 εὐαγγελίῳ δὲ τῷ κατὰ Ματθαῖον κέχρηνται μόνῳ in den Bericht über diejenigen Ebionäer eingestellt hat, welche sich zur Geburt aus der Jungfrau bekannten.

Bei dieser Sachlage sind wir nun aber doch zu fragen genötigt, ob Euseb etwa auch die Inhaber des HE verwechselt hat. Für die Glaubwürdigkeit seiner Meldung spricht, daß nur er von den zweiten Ebionäern auch noch die Feier des Sabbats und Sonntags berichtet, also eine uns nicht mehr erhaltene Beschreibung von ihnen besaß. Dawider sprechen jedoch folgende schwere Bedenken. Wie sollte der heilige Geist als die Mutter Jesu definiert worden sein von Leuten, die an die Geburt aus der Jungfrau durch Einwirkung des heiligen Geistes glaubten? Jene Lehre schließt doch die synoptische Anschauung, der heilige Geist habe als das männliche Princip an Stelle Gottvaters die Maria überschattet, aus und gestattet den gewissen Rückschluß, daß die Erzählung der wunderbaren Geburt von dem HE, mithin auch von dem Kreise, wo es zu Hause war, entschlossen abgelehnt worden ist. Und weiter, der Ersatz der irenäischen Angabe Nr. 2 εὐαγγελίῳ δὲ μόνῳ τῷ κατὰ Ματθαῖον χρῶνται durch εὐαγγελίῳ δὲ μόνῳ τῷ καθ' Ἑβραίους λεγομένῳ χρώμενοι und durch die erklärende Beifügung τῶν λοιπῶν σμικρὸν ἐποιοῦντο λόγον in Nr. 8 ist nur dann verständlich, wenn Euseb überzeugt sein durfte, seine Hauptautorität Irenäus, die er ja eben allein auf die zweiten Ebionäer beziehen mußte, nicht zu verleugnen, sondern bloß zu präcisieren. Daraus folgt, daß das HE in einer näheren Beziehung zu Matthäus gestanden haben muß. Jedoch auch daraus, daß Euseb sonst immer ebenso wie Klemens und Origenes den glatten Titel τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον anwendet und nur angesichts der irenäischen Mitteilung die erweiterte Wendung τὸ καθ' Ἑβραίους λεγόμενον εὐαγγέλιον sucht, ist zu schließen, daß folgende Reflexion im Spiel gewesen sein muß: das Evangelium nach Matthäus, doch nicht etwa das unter diesem Titel bekannte kanonische, sondern jenes, das man zur Unterscheidung als τὸ καθ' Ἑβραίους

εὐαγγέλιον zu benennen pflegt. Alles das, was wir bisher über das HE ermittelt haben, paßt nun aber auf das beste zu dem Matth.-Evangelium, das die ganz heterodoxen Ebionäer nach Nr. 2 ausschließlich im Gebrauch hatten. Auch dieses muß ein griechisches Buch gewesen sein, da seine Leser nach der Berechnung des Irenäus adv. haer. III 21 1 (MG 7 946) sich auf die Übersetzungen des Theodotion und Aquila gegründet haben, also hellenisierte Judenchristen waren. Es kann sich jedoch bei der christologischen Stellung seiner Inhaber unmöglich um das kanonische Matth.-Evangelium handeln[1]. Sollen wir nun annehmen, daß eine jede der beiden unter dem Namen Ebionäer geschilderten Parteien sich ein apokryphes Matth.-Evangelium in griechischer Sprache zur alleinigen Benützung hergestellt hat, oder daß das selbe Schriftproduct von der ersten Gruppe aus auch zum einzigen Evangelienbuch der christologisch ganz anders stehenden zweiten Richtung geworden ist? Da Euseb nachweislich in die Beschreibung der zweiten Klasse allerlei falsches Material hineingearbeitet hat, und das Bild, das sich aus Nr. 4 für die Inhaber des HE ergibt, nicht zu den die Geburt aus der Jungfrau und heiligem Geist bekennenden Ebionäern paßt, so liegt jedenfalls die Folgerung am nächsten, daß die ebionäischen Leser des HE in Nr. 8 irrig bestimmt und vielmehr mit der ganz heterodoxen Partei gleichzusetzen sind. Als Euseb eine, vielleicht mit Irenäus Nr. 2 oder mit dessen Quelle zusammenhängende, Nachricht vorfand, »die Ebionäer« gebrauchten allein das HE, da konnte er durch das ihm bekannte spezielle Verhältnis des HE zu Matthäus wirklich sehr leicht dazu verleitet werden, jene Angabe sogleich auf die ihm bei Irenäus geschilderten, nach dem verderbten Text οὐχ ὁμοίως also auf die rechtgläubigeren Ebionäer zu beziehen, die in der interpolierten Vorlage Nr. 2 wegen ihrer ausschließlichen Anerkennung des Evangeliums nach Matth. gebrandmarkt waren. Die Stelle, wo von den Mängeln des Kanons von Ebionäern gehandelt werden mußte, war eben bei Irenäus fest vorgezeichnet, und Euseb war ganz der Mann dazu, in eine vorgearbeitete Kerbe zu hauen. Hat er es doch infolge der verkehrten Beziehung von Nr. 2 auf die zweiten Ebionäer ebenso ganz verabsäumt, auch den ersten Ebionäern die Verwerfung des Paulus und seiner Briefe zur Last zu legen, obschon diese von Origenes c. Cels. V 65

1) Harnack, Chronologie I S. 630f.

für beide Parteien ausdrücklich bezeugt war! Mit Recht hat also Theodoret von Cyrus Nr. 54 den eusebianischen Satz Nr. 8 wieder in die Kennzeichnung derjenigen Ebionäer umgestellt, welche die Geburt aus der Jungfrau leugneten. Diese Judenchristen, die wirklichen Ebionäer, sind die rechtmäßigen Besitzer des HE gewesen, und zwar um so gewisser, als die zweiten »Ebionäer« des Origenes sich nur auf die gnostischen Judenchristen deuten lassen werden, die aber, wie im fünften Abschnitt zu zeigen ist, kein Parteievangelium sich geschaffen hatten[1].

4. Es erübrigt, auf die Beachtung einzugehen, die das HE in der Großkirche bis Euseb gefunden hat.

a) Nach der Meinung des Euseb Nr. 9 hat sich Papias des HE bedient und aus ihm eine akanonische Parallelgeschichte zu Luk. 7 37ff citiert. Aus dem Zusammenhang, wo es ausschließlich auf die Stellung des alten Autors zu den Schriften ankam[2] — daher auch die ganz flüchtige Anspielung auf den Inhalt der Erzählung —, ergibt sich zunächst, daß auf keinen Fall die mündliche Tradition, wie man oft vermutet hat, etwa die Paradosen des Johannes, als die Quelle von Papias angegeben war. Vielmehr kann dieser die Geschichte nur so eingeführt haben, daß Euseb den Eindruck gewinnen durfte und mußte, sie sei nach einer schriftlichen Quelle dargeboten. Aber anderseits kann Papias auch nicht selber das HE als die Bezugsstelle genannt haben, da die Ausführung Nr. 9 zu offensichtlich aus einer regelrechten Textidentificierung des Berichterstatters besteht.

Euseb mußte das HE als die Quelle des Papias ansehen, weil er aus den ihm vertrauten Handschriften die fragliche Geschichte von der Ehebrecherin nicht als sicheren oder möglichen Bestandteil des vierten Evangeliums kannte, sondern sie eben nur im HE gelesen hatte. Hätte er sie allein in jenem Thomas-

1) In der Ebionäerbeschreibung des Epiphanius haer. 30 sind die Nachrichten über die vulgären, allein echten Ebionäer mit dem Material, das die synkretistisch-gnostischen, mißbräuchlich öfters gleichfalls als »Ebionäer« bezeichneten Judenchristen betraf, irrtümlich mit einander verschmolzen, so daß auch die letzteren fälschlich als die Inhaber des Nr. 14ff geschilderten Sonderevangeliums κατὰ Ἑβραίους erscheinen. Es wird sich auch zeigen, daß das Fragment Nr. 18, das gegenteils die Zugehörigkeit des Buches zur synkretistischen Partei zu verbürgen scheint, überhaupt kein Citat aus demselben ist.

2) Vgl. oben S. 42f und S. 141 Anm. 3.

evangelium angetroffen, das die Erzählung auch enthielt[1], so würde er auf dieses geraten haben. Wir werden jedoch sagen müssen: wenn die Möglichkeit nicht geleugnet werden kann, daß die Interpolation Joh. 7 53—8 11 schon in kleinasiatischen Provincialtexten um 150—160 stand, so ist es doch das nächstliegende, Papias als den ersten Zeugen für sie zu betrachten. So würde man unbedenklich urteilen, wenn der selbe Autor etwa den Zusatz Joh. 5 3b-4 berührt hätte. Eine Textbereicherung von der Art wie Joh. 7 53ff konnte doch nur in frühester Zeit gewagt werden, und nach Abzug derjenigen Kirchengebiete, in denen sie sicher nicht ins Leben getreten ist, läßt sich ohnehin Kleinasien, die Heimat mehrfacher ausbauenden Recensionen des Joh.-Evangeliums, als ihr Stammland vermuten[2]. Es scheint mir

1) In ε 1156 findet sich zu Joh. 7 53ff der Vermerk: *τὸ κεφάλαιον τοῦτο τοῦ κατὰ Θωμᾶν εὐαγγελίου ἐστίν*; vgl. Lake, Texts from Mount Athos (Studia bibl. et eccl. V 2, 1902) S. 173. Gemeint ist wohl das von Kyrill v. Jerusalem cat. IV 36 VI 31 (MG 33 500 593) genannte Fabricat der Manichäer, bei denen laut Augustin c. Faustum 33 1 (ML 42 511) die Perikope citiert wurde.

2) Die Einschaltung Joh. 7 53-8 11 gehörte bereits zum Textbestand der griechischen Handschriften, nach denen die europäische Itala hergestellt wurde. Denn das Stück ist in den besten und unbedingt maßgebenden Zeugen dieser Version enthalten, nämlich in b (hier ist der Abschnitt später herausgerissen) c ff², ferner in d, dessen Text vor der Umarbeitung nach D sicher jene Übersetzung darstellte, endlich noch in r¹ r². Und zwar bieten, was besonders beweisend ist, c ff² und die Urgestalt von d die Perikope in genau demselben eigentümlichen Wortlaut. Verwandt mit diesem, jedoch auf selbständiger Übersetzung beruhend, ist die Textform in e, dem einzigen zur Stelle vorhandenen Zeugen der africanischen vetus Latina. Es ist nicht zu bezweifeln: die pseudojohanneische Perikope stand schon in den älteren griechischen Handschriften, mit denen die westliche Kirche versorgt wurde. Ein Abkömmling dieser HSS ist uns in D erhalten, dessen Text im allgemeinen, wie besonders in unserer Perikope mit den Vorlagen der Altlateiner den gleichen Ursprung teilt. Ein nächster Verwandter von D, aus dem ε 1279 die Perikope sich entnahm, lag, wie die Miniaturen und Initialen von ε 1279 erkennen lassen, noch im 12. Jahrhundert in oder bei Monte Cassino. Auch die engen Beziehungen zwischen dem Evangelientext des Irenäus und D weisen auf Kleinasien als das Ausgangsland der griechischen Texte mit der Interpolation hin. Während auf Grund des alten localen Herkommens die Lateiner Ambrosius, Hieronymus und Augustin in der Anerkennung der Perikope einig sind, ist diese in Edessa, Alexandrien und Antiochien lange unbekannt geblieben, beziehungsweise, wenn gelegentlich einmal in HSS von Joh. gesichtet, für eine Eintragung aus dem HE oder dem Thomasev. erklärt worden.

aber überhaupt das gewiesene zu sein, den Interpolator selber auch als den Verfasser zu betrachten. Denn wie Joh. 8 1-2 literarisch abhängig ist von Luk. 21 37-38 Matth. 26 55, und in dem ganzen Stück synoptische Wendungen und Motive wiederklingen, so will v. 11 *οὐδὲ ἐγώ σε κατακρίνω* die Maxime Joh. 8 15 *ἐγὼ οὐ κρίνω οὐδένα* anwenden, und nimmt v. 5 aus Joh. 10 31-33 11 8 den Ausdruck *λιθάζειν* auf[1] anstatt *λιθοβολεῖν*, was die Synoptiker und die Septuaginta gebrauchen. Die Unterbrechung des Zusammenhanges durch den Abschnitt Joh. 7 25-52 konnte sehr leicht den Eindruck erwecken, daß das Bild, zu dem 8 15f Unterschrift und Erläuterung war, durch irgendeine Schuld ausgefallen sein müsse. Weil die Rede Joh. 5 7 in der Luft zu hängen schien, ist nun, vielleicht vom selben Redactor, der Einschub Joh. 5 3b-4 frei erdichtet worden. Die Aussprüche Joh. 8 15ff erinnerten aber lebhaft an Einzelzüge aus der Geschichte der wegen Ehebruchs zum Tode verurteilten Susanna[2] und inspirierten den Herausgeber des Textes dazu, die Lücke mit einer in der evangelischen Überlieferung überhaupt vermißten Scene auszufüllen, in der Jesus, wie Matth. 19 zu Dtn. 24 1, so jetzt zu dem barbarischen Gebote Lev. 20 10 Dtn. 22 23f Stellung nahm, eben im Sinne des johanneischen Contextes 8 15. Jedenfalls ist festzuhalten, daß die erste Verbindung des Abschnittes mit dem Joh.-Evangelium nicht hinter dem Ende des Buches, sondern sogleich vor 8 12 stattgehabt hat, daß alle Textformen der Perikope, auch die in der syrischen Didaskalia und dem vermutlich aus Papias schöpfenden Codex zu Edschmiadzin auf eine und dieselbe schriftliche Fixierung der Geschichte zurückgehen, und daß das HE, wenn es mit der Evangeliencompilation der Ebionäer Nr. 14ff zusammenfiel, am allerletzten als die Originalquelle in Frage kommt, da es nach Nr. 16 *λίμνη Τιβεριάδος* und Nr. 17 *σὺ τίς εἶ* nachweisbar auch aus dem Joh.-Evangelium schöpfte. Wenn die Italahandschriften und das HE Nr. 9 17 gemeinschaftlich die Perikope von der Ehebrecherin, das große Licht bei der Taufe und in der Himmelsstimme Ps. 2 7

1) *Λιθάζειν* lesen Joh. 8 5 alle älteren Typen, vgl. von Soden S. 507.

2) Daher die Berührungen zwischen Joh. 8 3 *γυναῖκα ἐπὶ μοιχείᾳ κατειλημμένην*, v. 4 *αὕτη ἡ γυνὴ κατείληπται ἐπ᾽ αὐτοφώρῳ μοιχευομένη* und Susanna v. 58 *κατέλαβες αὐτοὺς ὁμιλοῦντας ἀλλήλοις*, v. 40 *ταύτης δὲ ἐπιλαβόμενοι*. Vgl. ferner Sus. *Θ* v. 47 *πᾶς ὁ λαὸς πρὸς αὐτόν*, v. 48 *στὰς ἐν μέσῳ αὐτῶν*, v. 41 *κατέκριναν αὐτὴν ἀποθανεῖν*.

aufweisen, so kommt darin eine und die selbe Textströmung zur Auswirkung. Diese wird auch sichtbar bei Justin, der in der Taufgeschichte die Feuererscheinung und das Wort Ps. 2 7 las[1], oder in D, worin Joh. 7 53ff und Luk. 3 22 der Psalmtext enthalten ist. Daß die mit der Erzählung von der Ehebrecherin versehenen Handschriften schon frühzeitig in das Entstehungsgebiet des HE gedrungen waren, läßt sich aus ihrer Citierung in der Didaskalia belegen, die um 200—250 ganz in der Nähe der vegetarisch lebenden Inhaber des HE (vgl. Nr. 16 19 23) verfaßt sein muß[2] und übrigens nach c. IX auch Ps. 2 7 bei der Taufe gelesen zu haben scheint.

Unter diesen Umständen können wir die Meinung Eusebs, Papias habe auch das HE benützt, nur als einen, für ihn allerdings kaum vermeidbaren Fehlschluß betrachten. Gegen die Bekanntschaft des Papias mit dem HE spricht ganz besonders noch die Tatsache, daß Euseb bei ihm nur diese einzige Berührung feststellen konnte.

b) Die früheste sichere Berücksichtigung des HE bei Großkirchlichen, zugleich die erste Spur dieser Schrift überhaupt, findet sich bei Hegesipp, der in seinen zwischen 173/5 und 188/90 verfaßten[3] Denkwürdigkeiten nach Nr. 10 auch einige Stellen aus dem HE citiert hat. Um den gnostischen Häresien die unverfälschte Überlieferung der apostolischen Predigt gegenüberzustellen, hatte dieser Mann es unternommen, die ältesten und wichtigsten Gemeinden der Christenheit aufzusuchen und bei ihnen der reinen Lehre nachzuforschen. Seine von Euseb h. e. II 23 IV 22 mitgeteilten Erzählungen über die alte jerusalemische Gemeinde bezeugen, daß er sich auch, was sehr verständlich ist, in den vom Nimbus höchsten Alters umflossenen judenchristlichen Gemeinschaften umgesehen hat. In jenen Legenden sowohl wie im HE Nr. 23 führt nun der Herrnbruder Jakobus den festen Beinamen ὁ δίκαιος, von welchem weder die älteste kirchliche Tradition, noch die judaistischen Kerygmen des Petrus, also das

1) Die einschlägigen Stellen siehe bei Bauer, Das Leben Jesu im Zeitalter der ntl. Apokryphen (1909) S. 121ff 134ff.

2) Vgl. die Ausführungen von Achelis in den TUnF X 2 (1904) S. 354ff.

3) Harnack, Chronologie I S. 311.

gnostisch-synkretistische Judenchristentum, etwas wußten[1]. Übereinstimmend wird ferner in denselben Jakobussagen und im HE Jakobus als Vegetarier gefeiert. Denn vegetarische Tendenz ist es, wenn in Nr. 23 viermal nur von Brot die Rede ist, was deshalb nicht Speise im allgemeinen bedeuten kann, weil es vom Herrn »gebrochen« wird. Da sich in beiden Jakobusbildern natürlich das Lebensideal ihrer judenchristlichen Autoren und Verehrer wiederspiegelt[2], so müssen die letzteren auch gemeinschaftlich den Vegetarianismus vertreten haben. Treffen aber die Überlieferer der Jakobusgeschichten und die Urheber und Besitzer des HE in derartigen Eigentümlichkeiten zusammen, so ist der Schluß zu ziehen, daß sie identisch waren. Hegesipp hat mithin die Ebionäer selber kennen gelernt und sich nicht nur ihre ἄγραφος παράδοσις (Nr. 10), sondern auch ihre schriftliche Tradition, das HE, angeeignet, wie er anderseits auch den syrischen Matth. der Nazaräer, in deren Nähe er vermutlich zu Hause war, ausgenützt hat.

Daß Hegesipp das HE und seine Leser schon vor der Reise nach Rom oder sofort auf dem Rückwege kennen gelernt haben muß, läßt sich nicht beweisen. Somit bleibt die Entstehungszeit der Hypomnemata auch der terminus ad quem für die Abfassung des HE. Möglicherweise hat Hegesipp auch den Titel des HE geformt, und zwar als Gegenstück zu der Bezeichnungsweise des Ägypterevangeliums, von dem er in Rom gehört haben kann[3].

c) In der Folgezeit finden wir das HE unter den vielen christlichen Schriftwerken, die in dem älteren Alexandrien, dem Centrum der theologischen Gelehrsamkeit, angesammelt und citiert wurden. Vielleicht war es das Vorbild des Hegesippus, das zur Beschaffung und Verwertung angeregt hatte. Um 202 und später hat Klemens Nr. 3 3a ein Herrnwort des HE als Parallele zu platonischen Lehren angeführt. Um dieselbe Zeit wird in Alexandrien die in Ägypten gefundene Sammlung akano-

1) Durch Klemens Alex. und Origenes ist die von Hegesipp mitgeteilte Benennung des Jakobus Gemeingut der Kirche geworden; siehe Zahn, Forschungen VI S. 271ff.

2) Vgl. von Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden (1902) S. 112f.

3) Siehe oben S. 140 Anm. 1. Auch Hippolyt von Rom Philos. V 7 kennt das ἐπιγραφόμενον κατ᾽ Αἰγυπτίους εὐαγγέλιον.

nischer Herrnsprüche entstanden sein, in die der nämliche Ausspruch Nr. 3ᵇ aufgenommen wurde. Sodann hat auch Origenes einige Überlieferungen des HE berücksichtigt. Die Frage ist nun: hat man dem HE nur historische Glaubwürdigkeit zugesprochen und seinen Bericht so bereitwillig als echte Geschichte aufgenommen wie die von Hegesipp mitgeteilte mündliche Tradition der Christen hebräischen Stammes, oder hat man dem HE eine höhere Dignität zuerkannt? Nach der herrschenden Meinung hat das HE in der alten Kirche als ein Antilegomenon gegolten, als eine Schrift also, deren Anspruch auf die Würde einer heiligen Offenbarungsurkunde disputabel sei. Diese Beurteilung gründet man hauptsächlich einerseits auf das Verhalten des Origenes, anderseits auf den Vermerk Eusebs Nr. 7 und die Einschätzung Nr. 6.

Origenes hat, so wird geltend gemacht, das HE nicht zu den unbefugten Versuchen evangelischer Schriftstellerei gerechnet, da er es hom. I in Luc.[1] nicht unter ihnen nennt. Allein, der Prediger behauptet doch nicht, daß bloß die unter ihren Titeln aufgezählten akanonischen Evangelien unter das Verdict des Lukas fallen, sondern er fährt nach etlichen Nennungen fort: »et alia plura legimus, ne quid ignorare videremur propter eos, qui se putant aliquid scire, si ista cognoverint. sed in his omnibus nihil probamus, nisi quod ecclesia, id est quattuor tantum evangelia recipienda«. Mit aller Schärfe wird schon vorher betont, daß lediglich die vier ausgewählten und den Kirchen überlieferten Evangelien unter der Leitung des heiligen Geistes abgefaßt worden sind, daß nur sie als Quellen für die Lehren Christi in Betracht kommen. Danach bleibt doch nichts anderes übrig, als auch das HE zu den unbefugten Versuchen zu rechnen und es unter die »alia plura« einzubegreifen. Man kann höchstens folgern, daß Origenes das HE nicht zu den Musterbeispielen böswilliger Fabricate gezählt hat, denen der Stempel häretischer Tendenzen auf der Stirn stand; als ein unmaßgeblicher, ohne Assistenz des heiligen Geistes entstandener Privatversuch ist das HE durch jene Erklärungen auf jeden Fall mitgekennzeichnet. Wer das leugnen will, der muß den Origenes auch alle übrigen apokryphen Evangelien, die in der Homilie nicht besonders nam-

1) Vgl. Zahn, GK II S. 624 ff.

haft gemacht sind, als von Lukas nicht verurteilte, möglicherweise inspirierte Schriften einschätzen lassen.

Aber Origenes hat doch, so hebt Zahn GK II S. 644 f hervor, das HE in Nr. 4 5 mit der selben Formel angeführt, wie die am besten bei ihm angeschriebenen atl. Apokryphen und die ntl. Antilegomena. Gewiß, aber es liegt nicht etwa so, als ob der Kirchenvater diese Citationsformel eigens für Schriften derartigen Ansehens reserviert gehabt hätte. Mit der gleichen Wendung sind von ihm auch Stellen aus den Paulusacten und einem ganz obscuren Abrahambuche vorgelegt worden[1]. Ganz besonders aber ist zu beachten, daß in jenen beiden Fällen nicht etwa Origenes selber eine ihm zusagende Erklärung durch das Zeugnis des HE stützen will.

In Nr. 4 ist der Sachverhalt folgender. Bei der Auslegung von Joh. 1 3 hatte Origenes den Satz verfochten, daß auch der hl. Geist durch den Logos geworden sei. Gegen diese These fingiert er nun eine Anzahl von Einwendungen, die sich vom Boden der hl. Schrift aus erheben lassen. Nachdem diese siegreich abgeschlagen sind und die auf die Offenbarungsurkunden gegründete Verhandlung zum Abschluß gebracht ist, bemerkt der Exeget anhangsweise noch: »Sollte nun aber einer das HE annehmlich finden, wo der Heiland vom hl. Geist als von seiner Mutter spricht, so wird er zweifelnd die Frage aufwerfen, wie denn der hl. Geist, der unserer Behauptung nach auch durch den Logos geworden ist, die Mutter Christi heißen könne. Aber auch einem solchen Fragesteller kann das leicht erklärt werden«. Nach Matth. 12 50 nämlich, so fährt Origenes fort, ist eine Mutter Christi, wer den Willen Gottes tut. Da der hl. Geist diese Leistung erfüllt, so kommt ihm auch das Prädikat Mutter des Herrn zu.

Ähnlich steht es in Nr. 5, einer etwa 20 Jahre spätern Wiederholung[2] von Nr. 4. Nach der Ansicht des Auslegers ist in

1) Origenes, comm. in Joh. XX 12: εἴ τῳ δὲ φίλον παραδέξασθαι τὸ ἐν ταῖς Παύλου Πράξεσιν ἀναγεγραμμένον ὡς ὑπὸ τοῦ σωτῆρος εἰρημένον· »ἄνωθεν μέλλω σταυροῦσθαι«, in Luc. hom. XXXV (MG 13 1889): »legimus, si tamen cui placet huiuscemodi scripturam recipere, justitiae et iniquitatis angelos super Abrahae salute et interitu disceptantes etc.«

2) Weil Nr. 5 nur 4 wiederholt, so beweist das Fehlen der Quellenangabe in Nr. 5 nicht, daß das HE eine den Hörern und Lesern des Origenes inhaltlich bekannte Schrift gewesen sein müsse. Das selbe ist zu Nr. 3a und 3 zu sagen.

Jer. 15_{10} *οἴμοι ἐγώ, μῆτερ, ὡς τίνα με ἔτεκες;* nicht der Prophet, sondern Jesus die redende Person. Es entstand nun die Frage, welche Größe denn als Mutter bezeichnet sei. Auf Grund von Mich. 7_{1-2} kommt Origenes zur Entscheidung, Jesus habe seine eigene *ψυχή*, also ebenso wie in Matth. 26_{38} *περίλυπός ἐστιν ἡ ψυχή μου* sich selber gemeint. Weil der Herr aber in Jer. 15_{10} nicht als Gott und *σοφία*, sondern als Mensch und *ψυχή* rede, so könne er unter der Mutter jedoch auch die Maria verstanden haben. Zu einer noch anderen Erklärung, so fügt nun die Auslassung Nr. 5 bei, wird derjenige kommen, der den aus Nr. 4 bekannten apokryphen Ausspruch als eine glaubwürdige Äußerung des Herrn aufnimmt; ein solcher kann nämlich dort[1] die Mutter sehen, d. h. in jenem Ausspruch den hl. Geist als die Jer. 15_{10} angeredete Mutter Christi bedeutet finden.

Es liegt also beidemal nicht so, als ob Origenes seine eigene Lösung durch das Zeugnis des HE decken, diese Schrift als Beweismittel verwenden, es aber den Lesern überlassen möchte, ob sie dem HE die gleiche Beweiskraft beimessen wollen wie er selber. Er faßt vielmehr nur in das Auge, daß man in der betreffenden Discussion auch noch auf die Überlieferung im HE aufmerksam machen könnte, und er hat seine Freude daran, mit der neuen Schwierigkeit spielend fertig zu werden, an die mehrfachen Deutungsmöglichkeiten noch eine andere anzureihen. Es war ja seine Gewohnheit, sich mit allen erfindbaren Einwänden auseinanderzusetzen, allerlei Gegner in die Schranken zu rufen und sämtliche zum Thema irgendwie gehörigen Traditionen zu betrachten, um seine Auslegungskunst über alle erdenkbaren Schwierigkeiten triumphieren und sich von niemandem einer Versäumnis oder Unwissenheit zeihen zu lassen. Wir können in seiner gelegentlichen Rücksichtnahme auf das HE nur eine Illustrierung zu der oben erwähnten Begründung seines Lesens akanonischer Evangelien erblicken: »legimus, ne quid ignorare videremur propter eos, qui se putant aliquid scire, si ista cognoverint«, womit zugleich ausgesagt ist, daß Origenes die Früchte dieser Lectüre trotz ihres geringen Wertes bei passender Gelegenheit verwerten will. Wie er in Nr. 4 den Kenner des HE, der einen Einwand macht, fingiert, so nimmt er comm. in Joh. XIII 17

2) *Αὐτοῦ* steht Nr. 5 adverbiell für *ἐνταῦθα* oder *ἐκεῖ*.

einen Einwurf auf, den Herakleon aus der Predigt des Petrus erhebt, ohne sich dabei um die Frage kümmern zu wollen, ob diese Schrift echt, gefälscht oder aus echten und unechten Bestandteilen gemischt sei; bei einer anderen Gelegenheit jedoch, wo ihm das Zeugnis der selben Schrift ganz zuwider ist, schlägt er einen möglicherweise damit hervortretenden Gegner von vornherein durch den Hinweis auf die Akanonicität der vorgebrachten Beweisquelle zurück[1]. Kein Zweifel, daß er in einer gleichen Situation auch das HE ebenso abgefertigt haben würde. Allein, wenn das HE noch nicht als ein böswilliges Machwerk seiner Tradenten entlarvt, sondern von Autoritäten wie Hegesipp und Klemens verwertet war, was hätte den Kirchenvater veranlassen sollen, die absolute Unglaubwürdigkeit des Buches als Geschichtsdocument zu behaupten, es tiefer zu stellen als die Werke des Josephus? Daß in den verstecktesten Winkelschriften nicht auch hier und da ein in den kirchlichen Evangelien übergangenes authentisches Herrnwort oder wirkliches Geschehnis festgehalten sein könne, hat Origenes nie bestritten[2]. Deshalb waren solche, welche die Überlieferung des HE heranzogen, a priori ebensowenig zu tadeln wie diejenigen, die sich gelegentlich auf die Evangelien des Petrus und Jakobus beriefen[3]. Deshalb konnte Origenes selber es unternehmen, bei geeigneter Gelegenheit eine interessante Sondertradition des HE zur Kenntnis zu bringen. Allein, zwischen dieser Betrachtungsweise und der Anschauung, das HE stelle ein Antilegomenon, unter Umständen eine in den Kanon aufzunehmende heilige Offenbarungsurkunde dar, besteht ein ungeheurer Unterschied.

Nun merkt freilich Euseb bei seiner Einteilung der Schriften Nr. 7 an, daß einige auch das HE zur Klasse der Antilegomenen gerechnet hätten. Die Notiz ist rein antiquarischer

1) Origenes, de princ. prooem. 8, vgl. oben S. 63 Anm. 1. Die hier gebrauchte Formel »si vero quis velit nobis proferre« ist nicht so wesentlich verschieden von der Einführung in Nr. 4 *ἐὰν δὲ προσιῆταί τις*.

2) Vgl. Origenes, hom. in Jer. XX 3: »legi alicubi quasi salvatore dicente, et quaero sive quis personam figuravit salvatoris, sive in memoriam adduxit, an verum sit hoc quod dictum est. ait autem ipse salvator: »qui juxta me est, juxta ignem est, qui longe est a me, longe est a regno« (MG 13 531f).

3) Vgl. tom. X 17 in Matth. (MG 13 876f).

Natur und ganz wörtlich zu verstehen: Euseb berichtet, daß in den ihm als Material für seine Zusammenstellung dienenden Verzeichnissen[1] gelegentlich sogar auch das HE in der Gruppe der Antilegomenen aufgezählt war. Das ist aber der Fall in der sogenannten Stichometrie des Nikephorus, wo Nr. 6 das HE unter den Antilegomenen des NT erscheint. Wir werden schwerlich in der Annahme irren, daß Euseb sich eben auf den selben Katalog bezog, der uns, wenn auch mit einzelnen späteren Entstellungen, bei Nikephorus erhalten ist. Der Plural τινές Nr. 7 spricht nicht dagegen, sondern dafür, da er eine anonyme Größe deckt. Umgekehrt aber, als Reminiscenz aus Euseb, läßt sich die Angabe Nr. 6 schon wegen der begleitenden Stichenziffer nicht erklären. Daß der Archetyp dieser Liste von allerhöchstem Alter sein muß, ergibt sich gleichfalls aus den bei der Abfassung noch ermittelbaren Stichenzahlen zu sovielen seltenen akanonischen Schriftwerken. Es erscheint angezeigt, die Urvorlage noch in das dritte Jahrhundert zu versetzen. Auf Alexandrien als ihren Entstehungsort weist neben allgemeineren Erwägungen die Auswahl der Bücher und folgende Berührung mit dem ebendort um 300 entstandenen[2] Catalogus Claromontanus. Der letztere zählt nacheinander Matth. mit 2600, Joh. mit 2000 Stichen auf. Wenn nun bei Nikephorus Matth. mit 2500, Mark. mit 2000 Stichen einander folgen, die normale Zählung für Mark. jedoch nur 1600—1700 Raumzeilen beträgt, so deutet das darauf zurück,

1) Eusebs Classificierung h. e. III 25 ist keineswegs eine statistische Übersicht über die Zustände seiner Zeit, sondern lediglich eine mechanische Zusammenarbeitung der Angaben des Origenes und einiger Bibelverzeichnisse unbekannter Kanonisten. Die h. e. III 25 4 als νόθα eingeführte Gruppe ist beispielsweise einer Liste entnommen, die mit dem Catalogus Claromontanus von gleichem Ursprung ist. Aber der Verfasser dieser Liste hatte höchstwahrscheinlich mit einem νόθον eine ganz andere Vorstellung verbunden als Euseb, der irrigerweise νόθον und ἀντιλεγόμενον völlig gleichsetzte, weil er meinte, daß νοθεύειν und ἀντιλέγειν im Grunde dasselbe bedeutete. So kam es, daß eine in der Vorlage als νόθον aus den heiligen Schriften ausgeschiedene Schrift wie die Apokalypse des Petrus, die nach Eusebs eigener Erfahrung in katholischen Gemeinden ganz unbekannt und von keinem kirchlichen Schriftsteller citiert war (h. e. III 3 2), in h. e. III 25 4 plötzlich als ein Antilegomenon (νόθον), d. h. als ein sehr vielen Kirchlichen wohl bekanntes Buch, ausgezeichnet ist.

2) S. Zahn GK II S. 171f, Harnack, Chronologie II S. 85ff.

daß in der früheren Überlieferung der Liste bei Nikephorus auch die Ordnung Matth. Joh. mit den Ziffern des Claromontanus bestand, ein späterer Abschreiber dagegen die Evangelientitel zunächst in der ihm geläufigen Folge Matth. Mark. unter einander gesetzt und dann mechanisch die Columne der rechts stehenden Stichenziffern copiert hat, so daß die zu Joh. gehörige Zahl neben Mark. geriet.

Wir haben es also nur noch mit dem nikephorischen Verzeichnis zu tun, das kanonisierte, antilegomene und apokryphe Bücher unterscheidet. Es wäre an sich ja nicht unbegreiflich, wenn der unbekannte Verfasser dieser Aufstellung sich versucht gefühlt hätte, das von Autoren wie Hegesipp, Klemens und Origenes citierte HE von den schlechthin zu verwerfenden Büchern abzusondern. Sehr wahrscheinlich ging aber die Absicht des Kanonisten gar nicht dahin, das HE auszuzeichnen, sondern es vielmehr als eine Schrift zu buchen, die trotz jener Berücksichtigungen streng von dem Kanon fernzuhalten sei. Denn es springt in die Augen, daß der Archetyp der Liste von den notorisch häretischen Literaturproducten grundsätzlich abgesehen und nur solche Schriftwerke aufgezählt hat, die man bei kirchlichen Schriftstellern benützt finden konnte. Diese Schriften muß er dann in nur zwei Abteilungen geschieden haben, in kanonische Bücher und in solche, denen die Kirche widerspricht, und die sie deshalb vom Kanon ausgeschlossen hat, ohne ihnen auch nur eine abgestufte Dignität zusprechen zu wollen. Diese Zweiteilung in κεκανονισμένα und ἀντιλεγόμενα ist noch erhalten in der sog. Synopsis des Athanasius und in dem Katalog der kanonischen 60 Bücher mit der Gegenliste καὶ ὅσα ἔξω[1], in Verzeichnissen also, die beide mit der Liste bei Nikephorus von Haus aus nahe verwandt sind. Dagegen ist in der Überlieferungsform bei Nikephorus inzwischen nach dem Vorbilde des normativ gewordenen Schriftenkatalogs im Osterfestbrief des Athanasius[2] willkürlich eine dritte Abteilung der Apokryphen als absolut verwerflicher Schriften abgetrennt, und der Strich davor im Anschluß an Euseb gerade hinter dem HE gezogen worden.

d) Die Ansicht, das HE sei in der alten Kirche als eine möglicherweise inspirierte Schrift betrachtet worden, deren Auf-

1) Vgl. Zahn GK II S. 317 und 291f.

2) Vgl. Zahn a. a. O. S. 210ff.

nahme in die Sammlung heiliger Bücher noch zur Debatte stand, ist mithin aufzugeben. Es läßt sich nur sagen, daß die Schrift dem Hegesipp und den älteren Alexandrinern, wahrscheinlich unter dem Einflusse Hegesipps, noch nicht als offenbare ketzerische Fälschung, sondern als mehr oder minder glaubwürdige Geschichtsquelle erschienen ist. Doch schon Origenes geht auf ihren Inhalt nur zaghaft ein, bloß um anzudeuten, daß auch er mit ihr nicht unbekannt, sondern allseitig orientiert ist. In der Folgezeit, auf die wir anhangsweise noch einen Blick werfen wollen, hat kein griechischer Kirchenschriftsteller es mehr gewagt, eine neue Probe aus dem HE zustimmend anzuführen oder die Citate der älteren zu wiederholen[1]. Euseb, der das HE in der von Origenes hinterlassenen Bücherei vorgefunden und gelesen hat, bringt nur vier archäologische Notizen zu seiner Geschichte, ohne sich jemals selbst zur Verwendung eines Stückes zu verstehen. Dabei setzt er Nr. 7 voraus, daß die Leser der Kirchengeschichte den Benützerkreis der Schrift nicht kennen, sondern erst der Aufklärung über ihn bedürftig sind. Bald brandmarkt Kyrill von Jerusalem in seinen um 348 gehaltenen Katechesen IV 36 (MG 33 500) sämtliche Evangelien außer den vieren als gefälscht und schädlich. Auch der Osterfestbrief des Athanasius v. J. 367 nimmt das HE nicht unter die zugelassenen Lesebücher auf, rechnete es also gleichfalls zu den häretischen Apokryphen, an die nicht einmal erinnert werden dürfe. Epiphanius Nr. 14 ff weiß nur, daß der Titel εὐαγγέλιον κατὰ Ἑβραίους zu einer dem Apostel Matthäus untergeschobenen ebionäischen Fälschung gehöre, die er Nr. 20 auch in der Evangeliencomposition angedeutet zu finden meint, die Euseb h. e. IV 29 6 dem Tatian zuschreiben will. In dem Bericht Nr. 53, wahrscheinlich einem Excerpt aus der Kirchengeschichte des Philippus von Side um 430, wird dann endlich das HE als ein Schriftwerk bezeichnet, das von den alten Vätern als ein häretisches Erzeugnis vollständig verworfen worden ist.

1) Zahn, Forschungen VI S. 277 Anm. 1 glaubt bei Severianus von Gabala, der bei der freien Wiedergabe von Joh. 20 3-5 neben Petrus und Johannes noch den Jakobus nennt, eine Spur von Kenntnis des Auferstehungsberichtes des HE zu finden. Allein, es liegt nur eine irrtümliche Erweiterung des Zeugenkreises durch den Zebedäiden Jakobus nach der Verklärungsgeschichte und Mark. 5 37 = Luk. 8 51 vor. Außerdem berichtet das HE doch nichts von einem Gange des Herrnbruders zum Grabe.

II. Die Hauptgründe für die Verschiedenheit des Hebräerevangeliums von dem aramäischen Matthäus der Nazaräer.

Wir stellen nunmehr, auf die vorangehenden Untersuchungen uns stützend, die wichtigsten Gründe zusammen, aus denen sich die schlechthinige Verschiedenheit des HE und des NE ergibt.

1. Das HE war ein griechisches Buch[1], das NE dagegen in syrischer Sprache und in hebräischen Schriftzügen geschrieben. Das HE läßt sich auch nicht als eine griechische Ausgabe des NE verstehen, da sowohl Euseb Nr. 11 f wie Apollinaris die nazaräische Matth.-Bearbeitung aus dem »hebräischen« Text citieren müssen. Ebenso kennt Hieronymus dieses Schriftwerk nur in hebräischen Exemplaren und ist der Meinung, daß auch die von Origenes dargebotenen Fragmente von dem Citierenden selber aus dem Hebräischen in das Griechische übertragen wären, und daß es eine ihm zugefallene Aufgabe sei, der griechischen und lateinischen Christenheit den hebräischen Text durch Übersetzungen erst allgemein zugänglich zu machen.

2. Das Verhalten des Eusebius Nr. 11 f und des Apollinaris, ja allein schon die Variantenliste Nr. 40—52 stellen sicher, daß das NE seiner ganzen Beschaffenheit nach überhaupt nur als das traditionelle Original des Matth. oder als eine syrische Übersetzung, sei es der hebräischen Urschrift, sei es der von unbekannter Seite angefertigten kirchlichen Ausgabe, erscheinen konnte. Daß zwischen Urschrift und Version ein beträchtliches Maß von Abweichungen statthaben könne, war den Vätern vom AT her ein Selbstverstand. Das HE hingegen ist von seinen griechischen Kennern trotz seines besonderen Verhältnisses zu Matthäus als ein durchaus selbständiges akanonisches Evangelienwerk benannt, angeführt und classificiert worden. Insbesondere haben sie es niemals in irgendwelche Beziehung zu dem hebräischen Matth. gesetzt oder auch nur mit dem kirchlichen Matth.-Text verglichen. Wie hätte aber Origenes, der sich in seinen Commentaren zum

1) Das folgt auch aus der Übereinstimmung der Ausdrücke in den Citaten Nr. 3a und 3b. Daß Klemens und der Sammler der Herrnsprüche gemeinsam aus einem griechischen HE schöpfen müssen, hat sofort nach dem Bekanntwerden von Nr. 3b mit Nachdruck betont Harnack in den Sitzungsberichten der Kgl. preuß. Akad. d. Wiss. 1904, V S. 176.

AT die ständige Auseinandersetzung mit den verschiedenen ἐκδόσεις zur Pflicht machte, in den so breit angelegten Tomoi in Matth. so vollständig an dem NE mit seinen ihm häufig sehr dienlichen Lesungen vorübergehen sollen, wenn er es gekannt hätte?

3. Euseb Nr. 10 hat bei Hegesipp Citate sowohl aus dem HE als auch aus dem *Συριακὸν εὐαγγέλιον* vorgefunden. Beide Schriften sollten zu den bezeichnenden Büchern judenchristlicher Kreise gehören. Das *Συριακόν* aber ist unbestreitbar mit dem syrischen Matth. der Nazaräer identisch, folglich von dem HE verschieden gewesen.

4. Origenes und der jüngere Euseb, die mit dem Inhalt des HE, jedoch nicht mit dem NE bekannt waren, vermochten das apokryphe Herrnwort *οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον* nicht aus dem HE zu identificieren, während Hieronymus Nr. 25 35 es in dem ihm zu Cäsarea zugänglichen NE angetroffen hatte.

5. Origenes war der letzte griechische Schriftsteller, der den Überlieferungen eines *καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον* noch eine gewisse Beachtung geschenkt hat. Kyrill von Jerusalem und Athanasius erklären sämtliche akanonischen Evangelien ausdrücklich für gefälscht und unheilvoll, und dementsprechend wissen es Epiphanius und Philippus von Side nicht anders, als daß auch der Titel *καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον* zu einem böswilligen Machwerk von Häretikern gehöre. In denselben Zeiten aber, als das HE seine Schonzeit in der Großkirche längst verloren hatte, wurde das NE von Euseb Nr. 11 f und namentlich von Apollinaris als das noch erhaltene Original des Matth. gefeiert und von dem Herausgeber des Evangelientextes Z in der gleichen Weise neben den griechischen Wortlaut des Matth. gestellt wie in atl. Handschriften das *Ἑβραϊκόν* neben die Septuaginta. Wäre das HE mit dem syrischen, in hebräischen Buchstaben geschriebenen Matth. der Nazaräer zusammengefallen, so hätte der gelehrte und belesene Theodor von Mopsueste doch nimmermehr die von Hieronymus Nr. 38 beschriebene Schrift rundweg für ein von dem Lateiner selber erlogenes fünftes Evangelium erklären können [1].

1) In seiner um 420 verfaßten Streitschrift *πρὸς τοὺς λέγοντας φύσει καὶ οὐ γνώμῃ πταίειν τοὺς ἀνθρώπους*. Photius cod. 177 (MG 103 513) teilt daraus folgende Kritik gegen den Verfasser von Nr. 38 mit: *τοῦτον δὲ πέμπτον εὐαγγέλιον προσαναπλάσαι λέγει, ἐν ταῖς Εὐσεβίου τοῦ Παλαιστίνου βιβλιοθήκαις ὑποπλαττόμενον εὑρεῖν.*

Wohl hatte er bei Euseb Nr. 11 f, Apollinaris und Epiphanius Nr. 13 von dem hebräischen Original des Matth. bei zeitgenössischen Judenchristen, bei den Vätern von Klemens bis Epiphanius von einem akanonischen *καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον* gelesen; eine Schrift jedoch, auf welche die Schilderung Nr. 38 zuträfe, war ihm eine »völlig unerhörte Novität« [1] und namentlich nicht bei Euseb begegnet, in dessen Bibliothek sie doch liegen sollte.

6. Wie seine Gleichsetzung mit dem Urmatthäus und die durch Varianten bezeugten Stellen beweisen, hatte das NE schwerlich irgendwelche bedeutendere Stücke vom Inhalt des Matth. eingebüßt. Die Proben veranschaulichen uns vielmehr, daß der Übersetzer seine Aufgabe darin sah, den griechischen Text auszumalen, aus den Parallelen und dem AT zu bereichern, durchsichtiger zu gestalten und durch Ausdeutungen von Rätseln zu befreien. Bringt man nun dazu noch die in den HE-Fragmenten hervortretende Neigung zu apokryphen Stoffen in Anrechnung, so ergäbe sich bei der Identität des NE mit dem HE ein Schriftwerk, das den Umfang des griechischen Matth. stark überschritten haben müßte. Das HE betrug nach Nr. 6 jedoch nur 2200 Stichen, blieb also um mindestens 300 Raumzeilen hinter der Länge des kanonischen Matth. zurück, die in derselben Stichometrie nach unten abgerundet auf 2500, meist jedoch auf 2600 Stichen angegeben ist.

7. Das HE war das Sonderevangelium der ebionäischen Gemeinschaft, zu deren hervorstechendsten Zügen die Verwerfung des Paulus und seiner Briefe gehörte. Das NE war dagegen solchen Judenchristen eigen, die sich in der Verehrung des Heidenapostels und seiner schriftlichen Hinterlassenschaft von keinem Orthodoxen übertreffen ließen und in betreff des Kanons untadelig waren. Mit ihrem katholischen Charakter sind auch Stücke wie Nr. 23 nicht zu vereinen.

8. Aus Nr. 4 und 23 ist zurückzuschließen, daß das HE auf die Erzählung von der wunderbaren Geburt, die beiden ersten Acte der Versuchungsgeschichte, die Betäubung der Wächter, den Gang der Frauen zum Grabe und ihre Begegnung mit dem Engel und dem Auferstandenen verzichtet und neben anderen

1) Zahn GK II S. 655.

Correcturen der kanonischen Geschichtsüberlieferung die Apostelwahl vor den Taufgang versetzt hatte. Derartige Abstriche und Änderungen contrastieren auf das heftigste zu der harmlosen Art der sicheren NE-Varianten und können sich schlechterdings nicht in einer Urkunde befunden haben, in der urteilsfähige Gelehrte wie Euseb und Apollinaris rückhaltlos den Urtext des Matth.-Evangeliums erkannten.

9. Die Fragmente aus dem HE und NE widersprechen einander und schließen sich gegenseitig aus. Als der Auferstandene erschien, war nach dem HE Nr. 23 der Herrnbruder Jakobus, nach dem NE Nr. 25 jedoch Petrus die Hauptperson. Denn die in Nr. 23 nach Jesu Tod um Jakobus Anwesenden[1] werden doch gewiß gleichwie in den judaistischen Kerygmen des Petrus aus den Jüngern bestanden haben, an die nun ein gleicher Auftrag wie Matth. 14 18 ergeht. Nicht anzunehmen ist ferner, daß das HE, in dem Nr. 23 die Vorrangsstellung des Jakobus aus seiner einzigartigen Glaubensstärke begründet und Petrus geflissentlich zurückgedrängt wird, die feierliche Kundgebung für Petrus enthalten haben kann, die für das NE durch Nr. 49 bezeugt ist.

Im HE war allem nach die Versuchungsgeschichte zu einem eigenen Referat des Herrn nur über seine Entrückung auf den hohen Berg und das dortige Erlebnis verkürzt worden. Das NE berichtete aber laut Nr. 40 auch über den Vorgang Matth. 4 5-7. Und zwar ist für den Vermerk *τὸ Ἰουδαϊκὸν οὐκ ἔχει »εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν«, ἀλλ' »ἐν Ἱερουσαλήμ«* ebenso wie für die folgenden Variantenangaben selbstverständliche Voraussetzung, daß sich der Context des NE im übrigen mit dem griechischen Matth. decke. Wird die NE-Lesart eingestellt — so sollen die Leser erfahren —, dann ergibt sich Matth. 4 5 der Text *τότε παραλαμβάνει αὐτὸν ὁ διάβολος ἐν Ἱερουσαλήμ,* wodurch das Ärgernis, der Teufel habe Jesum aus der Wüste nach Jerusalem geführt[2], beseitigt und der weniger anstößige Bericht gewonnen wird, der Teufel

1) Zahn, Forschungen VI S. 277: »Dies können nur die Apostel sein«.

2) Vgl. Origenes hom. in Luc. XXXI (MG 13 1879): »hoc incredibile est, ut diabolus duceret filium dei et ille sequeretur«. Von einer anderen Seite aus beleuchtete Julian (bei Theodor von Mopsueste comm. in NT, ed. Fritzsche 1847 S. 15) die Unmöglichkeit von Matth. 4 5 = Luk. 4 9: *πῶς εἰς τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ τὸν κύριον ἀνήγαγεν ὁ διάβολος ὄντα ἐν τῇ ἐρήμῳ;*

habe Jesum in Jerusalem zur Versuchung an seine Seite genommen, sich ihm zugesellt[1]. Will man nun aber annehmen, daß in der mit Nr. 4 anhebenden Rede doch auch noch der Versuchungsact zu Jerusalem geschildert war, so muß doch zugegeben werden, daß dann der Text des HE dermaßen umgewandelt war, daß er sich nicht mehr als Grundlage für den textkritischen Vermerk Nr. 40 gebrauchen ließ.

Ebenso liegt das Verhältnis zwischen dem HE-Fragment Nr. 23 und der NE-Variante Nr. 52. Das HE hatte, daran kann kein Zweifel sein, das Pilatuswort Matth. 27 65 *ἔχετε κουστωδίαν* als eine Ablehnung der Bitte der Hohenpriester und als eine Verweisung auf die Matth. 26 47 ff bewaffnete jüdische Mannschaft verstanden und dementsprechend die Matth. 27 66 ihren Dienst beginnenden Grabeshüter als die selbe, vom *δοῦλος τοῦ ἱερέως* begleitete Schar geschildert. Dem NE lag es aber gerade umgekehrt daran, den zweideutigen Bescheid richtig in die Gewährung von römischem Militär zu umschreiben. Soll nun aber doch eine Harmonie zwischen dem HE-Bericht und der NE-Variante dahin hergestellt werden, das HE habe das Grab sowohl von den Bewaffneten des Pilatus wie von der Tempelwache beobachten lassen, wie ja auch im Petrusevangelium infolge eines Mißverständnisses von Matth. 27 66 die römischen Soldaten und die jüdischen Ältesten und Schriftgelehrten zur Stelle sind, so ist wieder zu entgegnen, daß dann der überhaupt in der ganzen Umgebung des Stückes vollständig vom Text des Matth. abgewandelte Bericht des HE keinem Exegeten oder Textkritiker mehr als Hilfsmittel zur Entscheidung über den Sinn von Matth. 27 65 dienen konnte. Der Verfasser der Notiz Nr. 52 wollte aber den Wortlaut des NE zu Matth. 27 65 als Bestätigung für sein Text-

1) In ε 77 ist der Variantenangabe Nr. 40 noch die Notiz angehängt: *ἐν πόλει ὡς καὶ ὁ λ' ψαλμός.* Diese Bezugnahme auf LXX Ps. 30 22 *ἐν πόλει περιοχῆς* (vgl. Zahn GK II S. 648 Anm. 1) rührt von dem Schreiber oder Besitzer eines näheren Vorgängers von ε 77 her, welcher der irrigen Meinung war, durch Nr. 40 sollte der Ausdruck *ἁγία πόλις* Matth. 4 5 erklärt werden, und der nun von sich aus auf eine andere Umschreibung für Jerusalem hinwies. Ein solches Mißverständnis lag um so näher, als in der späteren Gräcität die Präposition *εἰς* auch die Bedeutung von *ἐν* mitübernommen hatte, der Ton also in Nr. 40 nicht auf *ἐν* liegen zu können schien. Vgl. oben S. 17 in den *ῥήματα*-Unterschriften: *ἐγράφη εἰς Ἀλεξανδρίαν, ἐγράφη εἰς Ἔφεσον.*

verständnis anführen, die Grabeswache sei von den Soldaten des Pilatus ausgeübt worden.

10. Allen diesen Beweisgründen, von denen schon der erste durchschlagende Kraft besitzt, steht nur die Ansicht des Hieronymus und des nachweisbar im selben Satze auch in anderen Einzelheiten von ihm abhängigen lateinischen Bearbeiters des Origenes Nr. 57 gegenüber[1]. Hieronymus aber hat in seiner Unkenntnis und Leichtfertigkeit soviele ganz verschiedene Schriften und Personen mit einander verselbigt, daß schon die leisesten Verdachtsgründe gegen die Identität des NE mit dem HE, so etwa das Verhalten des Epiphanius, genügen müßten, um seine Behauptung nur als ein neues Beispiel seiner falschen Identificationen zu erweisen. Dazu kommt, daß die ihn in unserem Falle verleitenden Momente sich sehr leicht aufzeigen lassen werden, und daß die öfters für die Identität des von ihm und Origenes gekannten Buches geltend gemachte Übereinstimmung von Nr. 22 (=34=36) mit Nr. 4 handgreiflich nur durch eine glatte Copierung von Nr. 4 mitsamt der ganzen Umgebung des Citates bewirkt worden ist.

Wir betrachten nun die vollständige Verschiedenheit des HE und des NE als erwiesen. Wer fortan noch die Selbigkeit beider Größen behaupten will, ist den Beweis dafür schuldig, der sich aber nicht auf das Zeugnis des Hieronymus und des Einschalters von Nr. 57 gründen darf.

Fünfter Abschnitt.

Epiphanius über das Hebräerevangelium und seine Leser.

Wie der Gewährsmann des Irenäus Nr. 2, so bezeichnet auch Epiphanius Nr. 14 das von den Ebionäern ausschließlich anerkannte Evangelium zunächst rund als das nach Matthäus. Dieses Evangelium, nämlich das Matth.-Ev. ganz im allgemeinen, nicht

[1] Das Zeugnis des lateinischen Interpolators, der das NE-Fragment Nr. 57 aus Apollinaris schöpfte, bedeutet nicht mehr, als wenn spätere abendländische Exegeten Varianten des hebräischen Evangeliums wie Nr. 27 33 dem HE zuwiesen.

etwa bloß speciell die ebionäische Bearbeitung, sollen die Ebionäer nun aber nicht, wie es die großkirchlichen Christen tun, als *τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον*, sondern vielmehr als *κατὰ Ἑβραίους* betiteln. Das ist, so fügt der Häresiologe hinzu, insofern auch angängig, als Matthäus ja der einzige war, der ein Evangelium in hebräischer Sprache abgefaßt hat.

Aus dieser Ausführung erhellt, daß Epiphanius den überlieferten Namen *τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον* in folgendem Sinne verstanden hat: das auf Hebräerart, à l'hébreue, niedergeschriebene Evangelium. Weil von den Evangelisten einzig und allein Matth. auf hebräisch geschriftstellert hat, darum hat sich nach Ansicht unseres Kirchenvaters bei den Ebionäern die Sitte eingebürgert, es als das auf Hebräerweise geschriebene, als das hebräische Evangelium per se zu benennen. Und von dieser Anschauung aus wird dann auch im besondern Hinblick auf die ebionäische Gestalt des Matthäus in Nr. 16 die Angabe beigefügt: *Ἑβραϊκὸν δὲ τοῦτο καλοῦσιν.* Anstatt die unter der Maske des Matthäus verfertigte Verfälschung (*κατὰ Ματθαῖον ὀνομαζόμενον*), wie man erwarten sollte, nun als Ev. nach Matth. zu benennen, wenden sie dafür die wegen des Nr. 14 fin. erwähnten Sachverhaltes ja auch mögliche Bezeichnung »das hebräische Evangelium« an. Jene Notiz beweist demnach nicht, daß Epiphanius doch etwas von dem besonderen Verhältnis des HE zu dem matthäischen Originale gehört oder in vollendeter Unsicherheit das **EE** (Ebionäer-Evangelium) auch einmal mit dem Urmatthäus verwechselt habe, sondern gibt einfach den Sinn wieder, den der Verfasser mit der bekannten Bezeichnung *καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον* verband. Ganz ebenso irrig ist von ihm haer. 62_{2} der Titel *τὸ κατ' Αἰγυπτίους εὐαγγέλιον* durch *τὸ καλούμενον Αἰγύπτιον εὐαγγέλιον* erläutert worden.

Um die Aussage des Epiphanius Nr. 14 um jeden Credit zu bringen, hat man auch auf den Vermerk Nr. 20 hingewiesen, wonach einige das *διὰ τεσσάρων εὐαγγέλιον* als *κατὰ Ἑβραίους* bezeichnen sollen. Gewiß ist das *τινές* wie in der erwähnten Auslassung haer. 62_{2} *ἀπὸ τοῦ καλουμένου Αἰγυπτίου εὐαγγελίου, ᾧ τινες τὸ ὄνομα ἐπέθεντο τοῦτο* in der Bedeutung »man« zu verstehen. Epiphanius ist in der Tat der Meinung, in der ihm hier vorliegenden Stelle Euseb h. e. IV 29_{6} sei von derjenigen Schrift die Sprache, die man gewöhnlich unter dem Namen

κατὰ Ἑβραίους εὐαγγέλιον anführe. Allein, daraus ist keineswegs zu folgern, daß Epiphanius mit dem Titel des HE sozusagen hausieren gegangen ist. Der combinationsfrohe Häresiologe brauchte nur irgendwo gelesen zu haben, daß das ihm sonst unbekannte Diatessaron die Genealogie abgestrichen hatte[1] und von einem Lichtglanz bei der Taufe Jesu erzähle[2], in zwei charakteristischen Stücken also mit dem EE Nr. 15 17 zusammentraf, um es für ausgemacht zu halten, daß Euseb mit den Worten *ὁ Τατιανὸς συνάφειάν τινα καὶ συναγωγὴν οὐκ οἶδ' ὅπως τῶν εὐαγγελίων συνθεὶς τὸ διὰ τεσσάρων τοῦτο προσωνόμασεν* von der ihm bekannten, neben Matth. ja auch noch aus den anderen Evangelien schöpfenden (vgl. z. B. Nr. 19) Evangeliencomposition rede, auf die man sonst gewöhnlich die Benennung *κατὰ Ἑβραίους* anwende. Das konnte ihm um so plausibler erscheinen, als sich die Anhänger Tatians nach haer. 47 und Euseb h. e. IV 29 doch auch darin mit den Ebionäern von haer. 30 begegneten, daß sie den Paulus lästerten und seine Briefe verwarfen, das AT nur bruchstückweise anerkannten, vegetarisch lebten, den Wasserkelch gebrauchten und endlich auch die selben akatholischen Apostelacten lasen[3]. Da Epiphanius jedoch haer. 30 14 die Abstoßung der Genealogien im EE als ein ureigenstes Unterfangen der Ebionäer gekennzeichnet hatte, so widerstrebte es ihm, den Tatian für den sicheren Verfasser des Buches auszugeben, und deshalb schwächte er in Nr. 20 die bestimmte Angabe des Euseb, Tatian habe das betreffende Werk compiliert, auf ein on dit, *λέγεται*, herab. Ehe Epiphanius also den Titel des HE mit dem tatianischen Diatessaron verband, hatte er das letztere erst schon mit dem EE verselbigt.

Wir sehen also, Epiphanius hat den überkommenen Titel *καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον* nicht unsicher tastend, sondern mit Festigkeit auf das EE bezogen. Seiner Auskunft aber, die Ebionäer selber bezeichneten das Buch nicht als Evangelium *κατὰ Ματθαῖον*, sondern als *κατὰ Ἑβραίους*, setzen wir von vornherein unbedingten Unglauben entgegen[4]. Ihre Entstehung ist

1) Vgl. Zahn, Forschungen I S. 35 ff.

2) Siehe Zahn, a. a. O. S. 124.

3) Siehe unten S. 186.

4) Zahn GK II S. 731 f hält dagegen die Nachricht für wichtig und schließt daraus, die Ebionäer hätten in der Zwischenzeit zwischen Origenes

auch deutlich genug. Der Häresiologe konnte es schlechterdings nicht begreifen, daß großkirchliche Schriftsteller von sich aus das EE hätten anders benennen können als er selbst in Nr. 14 und 16, nämlich als *κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον*. Der Name des HE konnte folglich nicht im kirchlichen Lager geprägt sein. Da meinte er denn die Momente, daß der Ausdruck *τὸ κατὰ Ἑβραίους εὐαγγέλιον* gleichbedeutend sei mit *τὸ Ἑβραϊκὸν εὐαγγέλιον*, und daß nur das Ev. des Matth. in hebräischer Sprache geschrieben war, sich mithin als das hebräische *κατ' ἐξοχήν* benennen ließ, zu der Erklärung verknüpfen zu sollen, die Ebionäer hätten den Brauch aufgebracht, das erste Ev. nicht nach dem Verfasser, sondern nach der für es typischen hebräischen Entstehungsart zu benennen[1], und kirchliche Autoren wie Origenes hätten sich dieser Gewohnheit angepaßt, wenn sie vom ebionäischen Matth.-Ev. redeten.

Woher wußte Epiphanius nun aber, daß der Titel *καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον* zu dem EE gehöre? Man kann antworten, auf Grund einer Identificierung der von den älteren Vätern gebrachten HE-Citate aus dem EE. Allein, bei der Eigenart unseres Ketzerbestreiters ist doch der Verdacht nicht unberechtigt, daß er einfach die Aussage des Eusebius Nr. 8 auf das ihm zugegangene Sonderevangelium der Ebionäer übertragen hat. Ja, der erste Anstoß zu der Auskunft Nr. 14 *καλοῦσι δὲ αὐτὸ κατὰ Ἑβραίους* ist möglicherweise durch ein Mißverständnis der eusebianischen Notiz *τῷ καθ' Ἑβραίους λεγομένῳ* gegeben worden, indem zu *λεγομένῳ* die Worte *παρ' αὐτοῖς* ergänzt wurden. Unter diesen Umständen ist es uns nicht gestattet, das Zeugnis des Epiphanius als ein selbständiges und entscheidendes zu betrachten und danach die Selbigkeit des HE mit dem EE gleich anzunehmen. Von dieser dürfte in der Tat keine Rede sein, wenn die herrschende Ansicht zuträfe, das EE sei identisch

und Epiphanius den Titel des wirklichen HE auf ihr EE übertragen, um dieses der katholischen Kirche, in der das HE nicht selten mit Hochachtung genannt worden war, zu empfehlen. Aber welche kirchlichen Kreise ließen sich denn damals noch durch ein *εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους* imponieren?

1) Richtig ist Epiphanius verstanden worden von dem Verfasser der Epitome 30: *δέχονται δὲ τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον, κατὰ Ἑβραίους αὐτὸ καλοῦντες, διὰ τὸ ἑβραϊστὶ ἐκτεθῆναι.*

mit dem *εὐαγγέλιον κατὰ τοὺς δώδεκα*, das Origenes hom. I in Luc.[1] unter den Musterbeispielen häretischer Evangelienerzeugnisse aufgezählt hat. Doch auch diejenigen, welche die Inhaber des EE als die synkretistisch-gnostischen Judenchristen von den bei Irenäus geschilderten vulgären Ebionäern auseinander halten, werden es für geboten erachten, wie die Leserkreise, so auch das EE von dem in Nr. 2 angedeuteten Matth.-Ev. zu unterscheiden und das HE, das ebenfalls in besonderer Beziehung zu Matthäus stand[2], vielmehr in dem Nr. 2 erwähnten Buche der vulgären Ebionäer wiederzuerkennen[3]. Diese beiden Widerstände müssen beseitigt sein, ehe die Bahn frei ist für die Erwägung, ob das HE und das EE sich decken können. Diese Frage wäre ja nach der Loslösung des HE vom NE auch dann aufzunehmen, wenn Epiphanius nicht den Fingerzeig gegeben hätte.

Wir werden zu folgenden Resultaten gelangen. Das EE will nur von Matthäus verfaßt sein und kann auch deshalb nicht mit dem Evangelium der Zwölf zusammenfallen, weil dieses eine Specialität von nationalsyrischen Gnostikern war. Irenäus und Epiphanius beziehen sich beide auf ein und das selbe Sonderevangelium der nichtgnostischen, wirklichen Ebionäer; aber der jüngere Häresiologe hat das Bild der Ebionäer in den wichtigsten und meisten Zügen nach elkesaitischen Quellen und anderen irrigen Combinationen verzeichnet. Erhebliche Gründe sprechen für die Selbigkeit des HE mit dem EE.

I. Das Ebionäerevangelium und das Evangelium der Zwölf.

1. Nach dem Vorgange von Hilgenfeld haben Handmann, Das Hebräerevangelium 1888 (TU V 3) S. 110ff, Zahn GK II S. 724ff und Harnack Chronologie I S. 627ff sich unter allseitiger Zustimmung dahin ausgesprochen, das EE sei gemeint, wenn Origenes hom. I in Luc. unter den Evangelien-

1) Vgl. Zahn GK II S. 625.

2) Siehe oben S. 147.

3) Die gnostischen Judenchristen haben ja auch, wie ihre pseudopetrinischen Kerygmen zeigen, den im HE Nr. 23 gebrauchten Namen Jacobus Justus nicht gekannt.

fabricaten von Ketzern da, *κατὰ τοὺς δώδεκα*[1] erwähnt. Jedoch schon das erste ihrer Argumente, die irrtümliche Einmischung der Angabe »secundum apostolos« in Nr. 38 bezeuge wenigstens die judenchristliche Zugehörigkeit des Apostelevangeliums, entbehrt der Beweiskraft. Denn ein Mann wie Hieronymus konnte durch mancherlei sehr zufällige Umstände veranlaßt werden, die Apostel als die etwaigen Verfasser des HE einzustellen, beispielsweise dadurch, daß von der Lichterscheinung bei der Taufe, die nach Epiphanius Nr. 17 im *εὐαγγέλιον κατὰ Ἑβραίους* zu lesen stand, bei Justin dial. 88 bemerkt war: *ἔγραψαν οἱ ἀπόστολοι*. Auf die wirkliche Ursache ist im sechsten Abschnitt einzugehen.

Vor allem wird aber behauptet, daß laut der Proben Nr. 16 *ὃς ἐξελέξατο ἡμᾶς* und *ὑμᾶς οὖν βούλομαι εἶναι δεκαδύο ἀποστόλους* im EE die zwölf Apostel als die Erzähler auftraten. Doch das ist nicht richtig gesehen. Man muß diese Wendungen vielmehr von dem Gesichtspunkt aus würdigen, daß Jesus sich in dem Fragment nach einem flüchtigen Rückblick auf die Berufung einiger anderer Jünger direct allein an Matthäus wendet und ihn folgendermaßen anredet: *καὶ σὲ τὸν Ματθαῖον καθεζόμενον ἐπὶ τοῦ τελωνίου ἐκάλεσα καὶ ἠκολούθησάς μοι*. Das ist nur dann erklärlich, wenn Matthäus im EE ebenso die Rolle des evangelischen Berichterstatters spielte wie Petrus in dem pseudopetrinischen Evangelium, wenn der Redactor des EE schrieb, als ob er Matthäus selber wäre, und die Einzahl der ersten und zweiten Person anwandte, wo es sich um ihn allein handelte, den Plural dagegen, wo die übrigen Apostel mit einzubegreifen waren. Die erwähnten Satzteile sind mithin nicht anders zu beurteilen wie etwa II Petr. 1 18 *ἡμεῖς ἠκούσαμεν*, ev. Petri 59 *ἡμεῖς δὲ οἱ δώδεκα μαθηταὶ τοῦ κυρίου ἐκλαίομεν καὶ ἐλυπούμεθα*, praed. Petri *ἐξελεξάμην ὑμᾶς δώδεκα μαθητὰς κρίνας ἀξίους ἐμοῦ* (bei Klemens Alex. Strom. VI 6 48), Clem. recogn. 1 40 nos ergo primos elegit duodecim sibi credentes, quos

1) So lautet der Titel im Excerpt des cod. Barocc. 142 (ed. de Boor TU V 2 S. 169). Ein griechisches Scholion (bei Zahn GK II S. 627) überliefert: *τὸ ἐπιγεγραμμένον τῶν δώδεκα εὐαγγέλιον*; Theophylakt bietet: *τὸ ἐπιγραφόμενον τῶν δώδεκα* (MG 123 692). Hieronymus übersetzt »juxta duodecim apostolos« und wiederholt den Namen im Prolog zum Matth.-Commentar in der Form »duodecim apostolorum«. Ambrosius (Zahn a. a. O. S. 625 Anm. 3) übersetzt »evangelium, quod duodecim scripsisse dicuntur«.

apostolos nominavit, 1 44 cum autem nos duodecim apostoli convenissemus, 4 35 cuius nos duodecim apostoli verba praedicamus, ... cur elegerit nos duodecim apostolos. Wie Petrus hier überall mit *ἡμᾶς* und *ὑμᾶς* sich und die anderen Apostel zusammen bezeichnet, so ist auch in Nr. 16 *ἡμᾶς* und *ὑμᾶς* zu verstehen als: mich bzw. dich, den referierenden Matthäus, und die übrigen mitbeteiligten Apostel. Das bestätigt uns noch zum Überfluß auf Grund seiner Kenntnis des ganzen EE der Verfasser des Panarion, indem er Nr. 16 mitteilt, das EE sei ein *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον ὀνομαζόμενον*, d. h. ein unter dem Namen des Matth. verfaßtes, dem Matth. untergeschobenes Evangelienwerk [1], das in Wahrheit jedoch aus einer Verstümmelung und Verfälschung des echten Matth. bestehe. Und eben um diese Prätension des EE sofort an einem Beispiel zu veranschaulichen, legte Epiphanius haer. 30 13 das Textstück Nr. 16 noch vor dem Anfange des Buches Nr. 15 vor. Eine Schrift aber, die so augenfällig ein Bericht des Matth. sein wollte, konnten die Väter doch nicht mit dem Titel *κατὰ τοὺς δώδεκα* versehen.

2. Überdies ist mit dem EE unvereinbar, was uns sonst über das Apostel-Ev. und seine Inhaber mitgeteilt wird. Unter denjenigen, die den Körper der im hl. Evangelium schriftlich fixierten Wahrheit verdorben haben, nennt Ephraem der Syrer adv. haer. serm. 22 (Opera II 485) neben Marcion und Valentin, den allbekannten Urhebern apokrypher Evangelien, auch den Kukaja; der habe den Körper der Wahrheit noch mehr zertreten als jene. Dieser Mann war, wie Ephraem serm. 2 (Opera II 440) angibt, der Stifter der nach ihm benannten Kokaje. Über die Qōqāye überliefert Maruta, der syrische Bischof von Maipherqat, um das Jahr 400 in seinem Ketzerkatalog unter anderem folgendes: »Mit dem Namen der zwölf Apostel [fingieren sie] sich zwölf Evangelisten. Auch sie corrumpieren [das neue Testament], das alte aber nicht« [2]. In einer nur arabisch erhaltenen Be-

1) Der Ausdruck *κατὰ Ματθαῖον ὀνομαζόμενον* ist mit *εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Ματθαίου γεγραμμένον* s. *νενοθευμένον* s. *πεπλασμένον* gleichbedeutend. Wenn Epiphanius haer. 30 23 sagt: *βίβλους τε ἐξ ὀνόματος αὐτῶν* (sc. *τῶν ἀποστόλων*) *πλασάμενοι ἀνεγράψαντο, δῆθεν ἀπὸ προσώπου ... Ματθαίου*, so will er auf die Kennzeichnung des EE in Nr. 16 zurückweisen.

2) Oskar Braun, De sancta Nicaena Synodo 1898 (Kirchengeschichtliche Studien, herausgeg. von Knöpfler, Schrörs, Sdralek IV 3) S. 48f.

arbeitung des selben Kataloges [1], die jedoch auch auf eine syrische Quelle zurückgehen muß [2] und darum Glauben verdient, werden diese Angaben ergänzt: »novum testamentum auferentes aliud sibi commenti sunt. duodecim apostolis barbara imposuerunt nomina, vetere tamen testamento integro retento«.

Sowohl Harnack [3] wie Zahn [4] haben anerkannt, daß hier von dem bei Origenes erwähnten Ev. der Zwölf die Rede ist, ohne jedoch die Verselbigung mit dem EE aufzugeben. Die Kokaje seien dann eben judenchristliche Gnostiker Syriens gewesen. Allein, die gnostischen Judenchristen haben doch die Propheten aus dem Kanon verwiesen und am Pentateuch eine einschneidende Kritik geübt, wogegen jenen Häretikern in beiden Fassungen der Ketzerliste ausdrücklich der Gebrauch des intacten AT bescheinigt wird. Auf das EE (vgl. Nr. 16) trifft ferner die Angabe nicht zu: duodecim apostolis barbara imposuerunt nomina. Zu Judenchristen passen auch nicht die übrigen Einzelheiten, die besonders im arabischen Text über die Kokaje mitgeteilt werden. Die Furcht vor dem Leichendämon, die Vorstellung, daß auch Kleider der unheilig machenden Verunreinigung ausgesetzt und also vor dem Gebet zu wechseln seien, die Ausstoßung aller Gebrechlichen, sogar der Lahmen, Tauben und Blinden, endlich Einrichtungen, die den Vorwurf der Frauengemeinschaft zur Folge hatten, schon diese Züge stellen vielmehr sicher, daß die Kokaje stark vom Parsismus beeinflußte Heidenchristen waren.

Die Möglichkeit, daß es sich um eine judenchristliche Secte handele, wird aber vollends abgeschnitten durch die Darstellung des kukianischen Lehrsystems, welche im Ketzerkatalog des Theodor bar Kuni (um 800) erhalten und zum Teil sichtlich aus der hl. Literatur der geschilderten Häretiker selbst geschöpft ist [5]. Danach müssen die Kokaje unweigerlich zu den Vertretern

1) Bei Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio II Sp. 1056—1060. Die Qōqāyē erscheinen hier Sp. 1058 infolge eines leicht erklärbaren arabischen Schreibfehlers als Phocalitae.

2) Braun a. a. O. S. 16.

3) Harnack in den TU XIX 1 (nF IV 1) 1899, Anhang S. 11.

4) Zahn, Forschungen VI S. 279 Anm. 1.

5) Ich citiere einige Stellen des Berichtes nach der Übersetzung von H. Pognon, Inscriptions Mandaïtes des coupes de Khouabir, II. partie 1899,

der älteren syrischen Gnosis heidenchristlichen Charakters gezählt werden, die aus einer Vermischung von persischen und babylonischen Religionsgedanken mit atl. und christlichen Ideen entstanden war [1]. Daß das Zwölfapostel-Ev. dieser nationalsyrischen Gnostiker, auf das im sechsten Abschnitt noch zurückzukommen ist, ein anderes Aussehen aufgewiesen haben muß als das EE, liegt auf der Hand.

Übrigens decken sich die Kokaje vielleicht mit den *Κοδδιανοί*, die Epiphanius haer. 26 $_8$ nach einer unbekannten Vorlage unter den Gnostikern im engeren Sinne aufzählt, und deren Namen er von *κοδδά* ableitet, was das syrische Wort für *παροψίς* oder *τρυβλίον* sei. Erwägt man nämlich, daß auch Ephraem den

S. 209 ff. »Sur les Koukéens. Ils disent que Dieu naquit de la mer située dans la terre de lumière qu'ils appellent la Mer éveillée, et que la Mer de lumière et la terre sont plus anciennes que Dieu; que lorsque Dieu naquit de la Mer éveillée, il s'assit sur les eaux, les regarda et y vit sa propre image; qu'il étendit la main, la prit, en fit sa compagne, eut des rapports avec elle et engendra d'elle une foule de dieux et de déesses. Ils l'appellent la Mère de la vie et disent qu'elle fit soixante-dix mondes et douze Éons. — — Un jour, disent-ils, la Mère de la vie descendit vers elle (sc. la terre) accompagnée de sept vierges; lorsqu'elle arriva auprès d'elle, elle se dressa et souffla sur la Mère de la vie. Son souffle arriva jusqu'à ses parties sexuelles, la Mère de la vie fut souillée, n'alla pas dans la demeure des dieux ses compagnons, fut pendant sept jours en état d'impureté et jeta les sept vierges qui étaient avec elle dans la bouche de ce grand Gouhra. Il les absorba pendant les sept jours de souillure de la Mère de la vie, car elle lui en jeta une chaque jour, de sorte que les dieux furent forcés de venir sauver ces sept vierges que la Mère de la vie avait jetées dans la bouche de ce grand Gouhra. — — Ils disent aussi que la venue de Notre-Seigneur dans ce monde n'eut pas d'autre motif que l'enlèvement de sa fiancée qui se trouvait ici-bas; qu'il l'emmena, monta du Jourdain et vit que la fille de la Mère de la vie [. . . . .] d'Égypte. Ils prétendent que les autres vierges sont l'une à Hétré, l'autre à Maboug, l'autre à Harran; que leurs fiancés regardent et, lorsque le moment est venu, les enlèvent.«

1) Vgl. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis 1907 (Forschungen zur Religion und Literatur des alten und neuen Testaments, herausgeg. von Bousset und Gunkel, 10. Heft). Diesem außerordentlich lehrreichen Werke S. 263 Anm. 2, S. 337 Anm. 2 verdanke ich auch die Kenntnis der Kukäer-Beschreibung des Theodor bar Kuni bei Pognon.

Namen der Kukäer auf »Krüge« deutet [1], und daß solche boshaften Etymologien von Sectenbezeichnungen meist älteres, von dem einen auf den anderen Schriftsteller vererbtes Gut darstellen, so legt sich der Gedanke nahe, Epiphanius habe, von der vorgefundenen Deutung auf Krug ausgehend, das Wort »koka« zunächst durch das viel gebräuchlichere »kodda« ersetzt und dementsprechend die Sectenbenennung kokaje bzw. *Κοκκιανοί* in *Κοδδιανοί* umgewandelt. Dann aber liegt möglicherweise ein neuer Hinweis auf das Apostelevangelium vor, wenn Epiphanius haer. 26 $_8$ von den Gnostikern bemerkt: *εὐαγγέλια δὲ ἕτερα εἰς ὄνομα τῶν μαθητῶν συγγράψασθαι τετολμήκασιν.*

II. Das Verhältnis des Ebionäerevangeliums zu dem Matthäus der irenäischen Ebionäer, erörtert auf Grund einer Untersuchung über die Quellen und die Vorgeschichte der Ebionäerbeschreibung bei Epiphanius.

Die bekannten Abhandlungen über das HE und das EE lassen aber auch folgenden Einwand gegen die Identität beider Schriften erwarten. Epiphanius, so wird man einwerfen, schildere haer. 30 das synkretistisch-gnostische, kurz gesagt, das elkesaitische Judenchristentum, das uns auch in den Fragmenten des Buches Elxai, in den vom Klemensroman verarbeiteten Kerygmen des Petrus [2], ferner in den Berichten des Hippolyt Philos. IX $_{4\ 13\text{-}17}$ X $_{29}$, des Origenes bei Euseb h. e. VI 38, des Victorinus Rhetor zu Gal. 1 $_{19}$ 2 $_{12}$f (ML 8 $_{1155\ 1162}$), nochmals bei Epiphanius haer. 18 19 und 53 und endlich in der arabischen Überlieferung im Fihrist des en-Nedîm [3] entgegentritt; Irenäus adv. haer. I 26 $_2$ beschreibe dagegen die gnostisch unbeeinflußten Judenchristen, die eigentlichen Träger des Namens Ebionäer. Wie die Parteien, so seien

1) Ephraem Syrus adv. haer. serm. 2 (Opera II 440): »item Cuchitis mysterium praestitit nominis sui; cuchas (amphoras) enim inanes suis eos institutionibus effecit.«

2) Vgl. Waitz, Die Pseudoklementinen 1904 (TUnF X 4) S. 78—169, Harnack, Chronologie II S. 536—538.

3) In das Deutsche übertragen von Chwolsohn, Die Ssabier II S. 543f. — Die oben erwähnten Quellenschriften und Berichte beziehen sich unbezweifelbar auf eine und dieselbe Partei, die im Anschluß an Origenes am besten als die elkesaitische bezeichnet wird.

auch ihre alleinigen Evangelienbücher von einander zu unterscheiden. Könne nun auch das von Irenäus Nr. 2 erwähnte ebionäische Matth.-Evangelium ebensowenig mit dem NE wie mit der kanonischen Form zusammenfallen, so sprächen doch mannigfache Gründe dafür, daß ihm und nicht dem Parteievangelium der gnostischen Judenchristen die Hinweise der älteren Väter auf das *καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον* gälten.

Nun hat aber schon die noch sehr vorläufige Quellenanalyse durch Lipsius a. a. O. S. 138—151 ergeben, daß bei Epiphanius haer. 30 Nachrichten sowohl über die vulgären wie über die elkesaitischen Judenchristen willkürlich durcheinander gewürfelt sind. Die Zugehörigkeit des EE zu der gnostischen Partei steht mithin keineswegs von vornherein fest. Wir wollen jedoch folgendes nachweisen. Die in haer. 30 unbedingt vorherrschenden elkesaitischen Züge sind durchweg nicht nach der Wirklichkeit gezeichnet, sondern teils nach irrig für ebionäisch gehaltenen Quellen elkesaitischer Herkunft copiert, teils auf falsche Combinationen und Erfindungen des Verfassers gegründet. Das derart entstandene Gemisch aus elkesaitischen Bestandteilen und den daran geknüpften Schlüssen ist von Epiphanius, der bis zu den letzten Stadien seines Werkes keinerlei eigene Kunde über ebionäische Gemeinden besaß, zunächst nur mit etlichen älteren Zeugnissen über die echten Ebionäer zu einem völlig verkehrten Bilde der ebionäischen Häresie vereinigt worden. In diese Composition, die ältere Fassung von haer. 30, hat der Kirchenvater zu guter Letzt aber noch einige ihm erst eben vor der Schlußredaction des Panarion zugleich mit dem EE zugegangene Nachrichten über zeitgenössische, wirkliche Ebionäer eingeschaltet, nicht ohne selber den Widerstreit zwischen den neuen Meldungen und der älteren Darstellung zu gewahren. Diese nachträglichen, allein maßgebenden Originalbeiträge enthalten nichts, was dazu berechtigte, die sich selber als Ebionäer bezeichnenden Besitzer des EE von den Ebionäern des Irenäus zu unterscheiden. Mithin ist auch die Identität des pseudomatthäischen EE mit dem ebionäischen Matth.-Evangelium Nr. 2 nicht anzuzweifeln.

1. Wir beginnen die Kritik von haer. 30 mit einer Nachprüfung der Angaben, die sich auf die Schriften der Ebionäer außer dem EE beziehen. Um des Raumes willen kann zumeist nur diejenige Deutung vorgelegt werden, die sich uns bewährt hat.

a) Nach haer. 30_{15} sollen die Ebionäer eine durch und durch parteitendenziös verfälschte Ausgabe der von Klemens verfaßten *Περίοδοι Πέτρου* benützen. Wie sich zeigen wird, hat Epiphanius dieses Buch geradezu ausgeplündert, um das Lehrsystem, die Gebräuche und die Geschichte der Ebionäer zu beschreiben. Da die verwerteten Stellen sowohl das Sondergut der klementinischen Homilien wie das der Recognitionen betreffen, so folgt zunächst mit aller Sicherheit, daß der Häresiologe unter den genannten Petrusreisen die gemeinsame Grundschrift der beiden Bearbeitungen, den für uns verlorenen Klemensroman, gemeint hat. Die Proben, die der Kirchenvater dann haer. 30_{15} sofort zum Beweise der stattgehabten ebionäischen Corrumpierung vorlegt, nämlich die ablehnende Stellung zur Parthenie, die Schmähung der Propheten, die Waschungen und die vegetarianische Lebensweise des Petrus, gehörten aber bereits dem Klemensroman selber an und stammen sogar meistens aus den katholischen, schroff antignostischen *Πράξεις Πέτρου*[1], der zweiten Hauptquelle des Romans. Mithin ist weiter klar, daß Epiphanius den in kirchlich-katholischen Kreisen Roms zwischen 225 und 300, vielleicht um 260, entstandenen[2] Klemensroman irrtümlich für eine ebionäische Verfälschung der ursprünglichen Niederschrift gehalten hat, deren streng orthodoxer Character ihm selbstverständlich erschien und im besonderen noch durch das den Ebionäern entgegengesetzte Verhalten des Klemens in dessen Korintherbriefen[3] veranschaulicht wurde.

Die Nachricht von dem Gebrauch der klementinischen Petrusreisen durch die Ebionäer ist nun ebenfalls bloße Combination. Dieser liegt ganz offensichtlich das wohl nicht erst von Epiphanius aufgebrachte Stichwort zugrunde, die auffallenden Heterodoxien des Klemensromans seien als Einschwärzungen

1) Über diese vgl. Waitz a. a. O. S. 169—250; Harnack, Chronologie II S. 538—540. 2) Harnack, Chronologie II S. 532.

3) Haer. 30_{15}: *ὡς αὐτὸς Κλήμης αὐτοὺς κατὰ πάντα ἐλέγχει ἀφ' ὧν ἔγραψεν ἐπιστολῶν ἐγκυκλίων τῶν ἐν ταῖς ἁγίαις ἐκκλησίαις ἀναγινωσκομένων, ὅτι ἄλλον ἔχει χαρακτῆρα ἡ αὐτοῦ πίστις καὶ ὁ λόγος παρὰ τὰ ὑπὸ τούτων εἰς ὄνομα αὐτοῦ ἐν ταῖς Περιόδοις νενοθευμένα. αὐτὸς γὰρ παρθενίαν διδάσκει, καὶ αὐτοὶ οὐ δέχονται* (sc. *ἐν τοῖς νενοθευμένοις*). *αὐτὸς γὰρ ἐγκωμιάζει Ἠλίαν καὶ Δαβὶδ καὶ Σαμψὼν καὶ πάντας τοὺς προφήτας, οὓς οὗτοι βδελύττονται.* Siehe dazu unten S. 180 Anm. 1.

der Ebionäer, der bekannten Judaisten und notorischen Prophetenlästerer[1], zu erklären. Aus der vermeintlichen Tatsache dieser Umarbeitung sowie aus den Vorschriften des Prologs epistula Petri ad Jacobum und der dazu gehörigen contestatio, das Buch unter den strengsten Vorsichtsmaßregeln nur an Judenchristen weiterzugeben, ergab sich dann von selbst, daß die Ebionäer es auch im Gebrauch hatten und zu ihrer Literatur rechneten.

Waren die Petrusreisen nun aber nach haer. 30_{15} bis auf kleine Reste des ursprünglichen, rechtgläubigen Bestandes im ebionäischen Interesse umgestaltet (*νοθεύσαντες μὲν τὰ ἐν αὐταῖς, ὀλίγα δὲ ἀληθινὰ ἐάσαντες, τὸ πᾶν εἰς ἑαυτοὺς μετήνεγκαν*), so folgte, daß ihre heterodoxen Partien eine Quelle allerersten Ranges für die Darstellung des Ebionäismus waren. Man brauchte nur die abnormen Stücke auszuschreiben, um die Lehren und Einrichtungen, auf welche die Ebionäer das Hauptgewicht legten, beisammen zu haben und alle früheren Berichte über diese Ketzer zu überbieten. Erwägt man, mit welchem Eifer Epiphanius die ihm zugängliche Literatur der Secten zu deren Schilderung ausgenützt hat[2], so wird man eine entsprechende Ausbeutung der mit solchen Augen betrachteten *Περίοδοι Πέτρου* a priori von ihm erwarten müssen.

b) Unter den ebionäischen Urkunden befinden sich nach haer. 30_{2} auch Schriften an Presbyter und Jungfräuliche. Der Vermerk lautet: *ποτὲ γὰρ παρθενίαν ἐσεμνύνοντο, δῆθεν διὰ τὸν Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν τοῦ κυρίου, καὶ τὰ αὐτῶν συγγράμματα πρεσβυτέροις καὶ παρθένοις γράφουσιν.* Unter dem Schriftstück an die Presbyter ist derjenige Abschnitt der vom katholischen Verfasser des Klemensromans verfertigten epistula Clementis ad Jacobum gemeint, der cap. 7 mit der Einführung beginnt: *τὰ δὲ κατὰ τοὺς πρεσβυτέρους ἔστω τάδε.* Die Angabe *διὰ τὸν Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν τοῦ κυρίου* ist in der Schlußredaction des Panarion an eine falsche Stelle geraten und gehörte in dem älteren Manu-

1) Vgl. Methodius von Olymp Conviv. VIII 10 (ed. Jahn S. 37): *ὅτὲ δὲ περὶ τὸν τοῦ πνεύματος, ὡς Ἐβιωναῖοι, ἐξ ἰδίας κινήσεως τοὺς προφήτας λελαληκέναι φιλονεικοῦντες. Μαρκίωνος γὰρ . . καὶ τῶν περὶ τὸν Ἐλκεσαῖον καὶ τοὺς ἄλλους καλὸν μηδὲ μνημονεῦσαι.*

2) Ich erinnere zum Beispiel an die oben S. 120ff aufgezeigte Ausnützung der nazaräischen Exegese.

script bzw. in den Excerpten zum Begriffe *σύγγραμμα πρὸς τοὺς πρεσβυτέρους.* Es sollte hier mit Rücksicht auf die Adresse des ganzen Briefes *Κλήμης Ἰακώβῳ . . . σύν τε πρεσβυτέροις κτλ.* notiert werden, daß die Ebionäer unter der Maske des Klemens den Presbytern auf dem Wege über Jakobus schrieben. Späterhin dachte Epiphanius jedoch an die haer. 78_{14} berichtete Ehelosigkeit des Herrnbruders und verband die Worte mit der vorhergehenden Angabe *παρθενίαν ἐσεμνύνοντο*; die Parthenie des Jakobus sei früher für die Ebionäer vorbildlich gewesen.

Aus diesem vermeintlich ebionäischen Schriftstück an die Presbyter ist sodann die Nachricht haer. 30_{18} gezogen: *ἀναγκάζουσι δὲ καὶ παρ' ἡλικίαν ἐκγαμίζουσι τοὺς νέους, ἐξ ἐπιτροπῆς δῆθεν τῶν παρ' αὐτοῖς διδασκάλων. πρεσβυτέρους γὰρ οὗτοι ἔχουσιν κτλ.* In epist. Clem. ad Jac. 7 folgte nämlich den einleitenden Worten *τὰ δὲ κατὰ τοὺς πρεσβυτέρους ἔστω τάδε* sogleich der Auftrag an diese: *πρὸ πάντων τοὺς νέους πρὸς γάμον ζευγνύτωσαν ἐν τάχει.* Den Begriff *ἐν τάχει* hat Epiphanius nach hom. 5_{25} *προσήκει δὲ καὶ πρὸ τοῦ τὴν ἐπιθυμίαν ἐπακμάσαι γάμῳ τὸ φυσικὸν τῆς ἡλικίας πληροφορεῖν πάθος* durch *παρ' ἡλικίαν* erklärend umschrieben. Zu vergleichen ist ferner hom. 3_{68} *νέων δὲ μὴ μόνον κατεπειγέτωσαν τοὺς γάμους.* Man beachte die Übereinstimmungen sogar in der Wortwahl und die sofortige Angabe in haer. 30_{18}, die dieses auftragenden Lehrer seien Presbyter.

c) Unter den haer. 30_{2} erwähnten *συγγράμματα πρὸς παρθένους* versteht Epiphanius die pseudoklementinischen Briefe de virginitate[1], die vermutlich mit dem Klemensroman und den klementinischen Korintherbriefen in seinem Codex zu einem corpus Clementinum vereinigt waren. Auch sie erklärte sich der Kirchenvater als ebionäisches Erzeugnis, weil sie gleichfalls vegetarische und abstinenzlerische Grundsätze vertraten[2] und vor allem darin ein typisches Merkmal der Ebionäer aufzuweisen

1) Über diese siehe Harnack Chronologie II S. 133ff und meine Anm. 1 unten S. 180.

2) Vgl. de virg. II 2 (übersetzt von Zingerle S. 61): »Und bringen sie (die Gastfreunde) uns hernach Brot und Wasser«; II 5 (Zingerle S. 65): »Nimmt also ein Bruder Anstoß ob einer Speise, so sollen wir Gläubigen sagen: wir wollen in Ewigkeit kein Fleisch essen, damit wir nicht unseren Bruder ärgern«.

schienen, daß sie de virg. II 9-12 Männer wie Simson, David und Salomo mit den düstersten Farben als tief gesunkene und vom Herrn abgefallene Männer beschrieben[1], die nicht zu der de virg. II 14 anhebenden Reihe der heiligen, in Gottesfurcht lebenden Männer zu zählen seien. Doch auch darin berührten sich die epp. de virginitate mit den judaistischen Teilen des Klemensromanes, daß sie II 7 die »gerechten Väter« hervorhoben; vgl. haer. 30_{18} οἶδα γάρ, ὡς ὁμολογεῖτε (sc. ὑμεῖς οἱ Ἐβιωναῖοι) αὐτοὺς εἶναι δικαίους καὶ πατέρας ἑαυτῶν ἐπιγράφεσθε.

Aus diesen »ebionäischen« Briefen hat Epiphanius dann auch die Liste der von den Ebionäern hauptsächlich mit Lästerungen bedachten atl. Gestalten ergänzt. Daher erscheinen unter diesen haer. 30_{18}fin. an erster Stelle und in der selben Reihenfolge wie de virg. II 9f Simson und David; daher werden haer. 30_{15} neben Elias, der hom. 2_{17} geschmäht ist, nur wieder David und Simson genannt, welch letzterer in den pseudopetrinischen Kerygmen überhaupt niemals erwähnt wird; darum sind in der Mitte von haer. 30_{18} zuerst David und Salomo aufgezählt. Aber auch das Verzeichnis der von den Ebionäern anerkannten Väter hat Epiphanius aus diesem vermeintlichen Schriftwerk der Ebionäer bereichert. Zu unserem Erstaunen nennt er haer. 30_{18} neben Abraham, Isaak, Jakob und Moses, die der Aufzählung der sieben Gerechten hom. 17_4 entnommen sind, noch (Μωυσῆν τε καὶ) Ἀαρών, Ἰησοῦν τε τὸν τοῦ Ναυῆ, ἁπλῶς διαδεξάμενον Μωυσέα, οὐδὲν δὲ ὄντα, obschon Aaron im elkesaitischen Syzygienkanon als ein Vertreter der lügenhaften weiblichen Prophetie und als der Widersacher des Moses behandelt ist (hom. 2_{16}), und auch Josua nichts mit der Theorie der sieben Gerechten zu tun hat.

1) De virg. II 10 heißt es von David: »Ihr wisset, wieviel böse Ränke er aussann und vollführte, und wie er aus Leidenschaft zum Weibe einen Mord verübte«; II 12 über Salomo: »auch er stürzte durch Weiber ins Verderben und fiel ab vom Herrn«. — Angesichts dieser Kritik ist klar, daß die ἐπιστολαὶ ἐγκύκλιοι αἱ ἐν ταῖς ἁγίαις ἐκκλησίαις ἀναγινωσκόμεναι (siehe oben S. 177 Anm. 3), in denen der wirklich echte Klemens nach haer. 30_{15} die von den Ebionäern gelästerten Propheten wie Elias, David und Simson preisen und die Parthenie lehren soll, nicht, wie man gewöhnlich annimmt, die Briefe de virginitate sein können. Gemeint sind vielmehr die klementinischen Korintherbriefe mit Stellen wie I Clem. 17_1 18_1 52_2, II Clem. 8_4f 12_5 15_1.

Aber de virg. II 14 waren Moses, Aaron und Josua, der Sohn Nuns, an erster Stelle nebeneinander als die heiligen, in Gottesfurcht wandelnden Männer den im vorhergehenden Abschnitt gebrandmarkten Gestalten eines Simson, David und Salomo gegenübergesetzt[1]. Daß wir hier an der Quelle für jene zunächst völlig unverständliche Nennung des Trios Moses, Aaron und Josua, Nuns Sohn, stehen, ist klar. Dagegen ist in dem Zusatz ἁπλῶς διαδεξάμενον Μωυσέα, οὐδὲν δὲ ὄντα die Stelle Jes. Sir. 46_1 Ἰησοῦς Ναυὴ καὶ διάδοχος Μωυσῆ ἐν προφητείαις frei citiert und ausgelegt. Den Widerspruch, der zwischen dem Lobe der Enthaltsamkeit in den Briefen de virg. und zwischen der Nötigung zur Ehe in dem Schreiben an die Presbyter bestand, glich der Kirchenvater haer. 30_2 durch die Construction aus, die Ebionäer hätten einstmals die Jungfräulichkeit hochgeschätzt, in einem späteren Stadium jedoch wieder verworfen. In gleicher Weise hat er öfters einander widerstrebende Nachrichten willkürlich auf verschiedene Entwickelungsstufen der Secten verteilt.

d) Auf ebionäische Schriftwerke bezieht sich sodann folgende Ausführung haer. 30_{16}: πράξεις δὲ ἄλλας καλοῦσιν ἀποστόλων εἶναι, ἐν αἷς πολλὰ τῆς ἀσεβείας αὐτῶν ἔμπλεα, ἔνθεν οὐ παρέργως κατὰ τῆς ἀληθείας ἑαυτοὺς ὥπλισαν. ἀναβαθμοὺς γάρ[2] τινας καὶ ὑφηγήσεις δῆθεν ἐν τοῖς ἀναβαθμοῖς Ἰακώβου ὑποτίθενται, ὡς ἐξηγουμένου κατά τε τοῦ ναοῦ καὶ τῶν θυσιῶν, κατά τε τοῦ πυρὸς τοῦ ἐν τῷ θυσιαστηρίῳ. καὶ ἄλλα πολλὰ κενοφωνίας ἔμπλεα, ὡς καὶ τοῦ Παύλου ἐνταῦθα κατηγοροῦντες οὐκ αἰσχύνονται ἐπιπλάστοις τισὶ τῆς τῶν ψευδαποστόλων αὐτῶν κακουργίας καὶ πλάνης λόγοις πεποιημένοις, Ταρσέα μὲν αὐτὸν κτλ.

Herkömmlicherweise rechnet man auch die an letzter Stelle erwähnten Verleumdungen des Paulus zum Inhalt der davor genannten ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου. Doch mit Unrecht, denn die den Schlußabschnitt einleitenden Worte καὶ ἄλλα πολλὰ κενοφωνίας ἔμπλεα greifen auf die weiter oben stehende Mitteilung ἐν αἷς πολλὰ τῆς ἀσεβείας αὐτῶν ἔμπλεα zurück und führen eine neue

1) De virg. II 14: »Seht, wir finden geschrieben über Mose und Aaron, daß sie wandelten und umgingen mit Männern, so mit ihnen die gleiche Lebensart führten. Ebenso betrug sich auch Josua, der Sohn Nuns«.

2) Dindorf hat für γάρ die nur durch den Cod. V vertretene Lesart δέ eingesetzt und dadurch den Zusammenhang verwischt.

Probe aus den nach ebionäischen Zwecken gearbeiteten Apostelacten ein. Der Ausdruck *ἐνταῦθα* zielt also nicht auf die Anabathmen, sondern ebenso wie vorher *ἔνθεν* auf die akanonischen *πράξεις ἀποστόλων* hin.

Sodann stellt schon dieser Zusammenhang sicher, daß die übliche Meinung, Epiphanius wolle unter den *ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου* ein selbständiges ebionäisches Schriftproduct namhaft machen, auf einem Mißverständnis beruht. Die Angabe, daß die Ebionäer Berichte über Stufengänge des Jakobus und über Lehrausführungen des selben bei diesen Stufengängen vorbringen[1], soll vielmehr an einem Beispiele den Inhalt jener Apostelgeschichten kennzeichnen, denen die Ebionäer ihre Waffen im Kampfe gegen die Wahrheit entnommen haben.

In dieser Ausführung sind zwei Daten enthalten. Der Kirchenvater weiß erstens, daß die geschilderten Häretiker im Interesse ihrer Lehren mit einer Erzählung über Stufengänge des Jakobus operieren, und er urteilt sodann, daß sie dieses Stück, wie manches andere ihrer historischen Argumente, ihren besonderen Apostelacten entlehnt haben. Faßt man nun die Gedankenfolge schärfer ins Auge: »Die Ebionäer gebrauchen besondere Apostelgeschichten, deren Inhalt zum großen Teil von ihrer Gottlosigkeit voll ist, und aus denen sie sich ihre Kampfesmittel geholt haben: denn sie warten mit einer Geschichte auf, in der Jakobus Stufengänge unternimmt und dabei sich gegen den Tempel, gegen die Opfer und das Feuer auf dem Altare ergeht« — so ergibt sich, daß Epiphanius die Existenz und den speciellen Inhalt der ebionäischen Apostelacten lediglich daraus e r s c h l o s s e n hat, daß die Ebionäer bei der Verfechtung ihres Standpunktes apokryphe Erzählungen aus dem apostolischen Zeitalter nach Art der vorgelegten Proben verwerten.

Für das Hauptkampffeld der Ebionäer hat unser Häresiologe nun den vermeintlich ebionäisch verfälschten Klemensroman gehalten. Aus diesem ist auch sein Wissen geschöpft, daß sie ihre Lehren durch eine Erzählung über Stufengänge des Jakobus stützen. Denn in dem Abschnitt, auf den rec. 1 66-71 zurückgeht,

1) Mit dem Ausdruck *ὑποτίθεσθαι* wird im Panarion öfters über den Inhalt häretischer Schriften berichtet; vgl. z. B. haer. 26 8 *ἐν γὰρ ταῖς ἐρωτήσεσι Μαρίας καλουμέναις μεγάλαις ὑποτίθενται αὐτὸν* (sc. *τὸν Χριστὸν*) *αὐτῇ ἀποκαλύπτειν κτλ.*

und den Epiphanius mit Recht als judaistisches Erzeugnis empfunden hat, war erzählt, wie Jakobus mit den Aposteln und der ganzen Gemeinde sieben Tage hindurch die höchsten Stufen des Tempels erstiegen und dort, mit Kaifas disputierend, so erfolgreich gelehrt hatte, daß der Hohepriester mit allem Volke schon zur Taufe bereit war. Da trat im letzten Augenblicke der feindliche Mensch (Paulus) dazwischen und wiegelte das Volk gegen die Apostel auf. Er riß einen Feuerbrand vom Altare, eröffnete ein großes Blutbad und stürzte selber den Jakobus von den höchsten Stufen des Tempels herab.

Nun fehlt freilich in den Ausführungen des Jakobus rec. 1 68 f die Polemik gegen Tempel, Opfer und Altarfeuer, auf die Epiphanius unter begreiflicher Ignorierung der übrigen christologischen Darlegungen ausdrücklich Bezug nimmt. Allein, der uns in den Recognitionen erhaltene Bericht ist ja ganz zweifellos nur eine außerordentlich starke Verkürzung der ursprünglichen Darstellung, welche, der umständlichen Vorbereitung und dem schwerwiegenden Ergebnis der Disputationen des Jakobus entsprechend, an Stelle der kümmerlichen Inhaltsangabe von rec. 1 68 f ausführliche Vorträge des Jakobus enthalten haben muß. Nimmt doch noch im Bericht der rec. allein die Erörterung über die Schriften, an die sich die Streitreden halten sollen, ein volles Drittel der gesamten Ausführungen des Jakobus ein. Wir dürfen deshalb die Notiz rec. 1 69 »sed et de baptismate cum aliquanta dixisset« zuversichtlich als die knappe Inhaltsangabe einer längeren Darlegung betrachten, in der von Tempel, Opfern und Altarfeuer die Rede war, und zwar in dem rec. 1 39 48 entwickelten Sinne, daß Jesus die Opfer durch die Wassertaufe ersetzt und das vom Hohenpriester für die Sünden auf dem Altare angezündete Feuer durch die Gnade der Taufe ausgelöscht habe.

Ja, der Befund in den Recognitionen drängt schon allein zu dieser Lösung. Denn es läßt sich, wenn ich recht sehe, nachweisen, daß die soeben herangezogenen Äußerungen über Opfer und Altarfeuer wie überhaupt alles Material von rec. 1 43-52, das dem judaistisch - gnostischen Lehrsystem angehört, bei Klemens selber in den vollständiger mitgeteilten Disputationen des Jakobus ihren Platz hatten[1], daß diese letzteren ursprünglich sogar

1) So erklärt es sich beispielsweise, daß über die doppelte Ankunft Christi sowohl Petrus rec. 1 49, als auch Jakobus rec. 1 69 spricht. Daß

den ganzen Inhalt des 7. Buches der *Κηρύγματα Πέτρου* gebildet haben und erst von dem Redactor zu Disputationen der zwölf Apostel (rec. 1_{53-65}) und des Jakobus (rec. 1_{66-71}) umgearbeitet worden sind[1]. Die Anregung zu dem veränderten Thema »quae prosecuti sunt duodecim apostoli apud populum in templo«, wie nun unter verdächtiger Übergehung des Auftretens des Jakobus in rec. 3_{75} der Inhalt des 7. Buches der Kerygmen bezeichnet ist, lag in rec. 1_{44}, wo sich Jakobus gerade von den Aposteln über ihre Taten berichten ließ, als ihm die Aufforderung des Kaifas zur Disputation überbracht wurde. Auf den Einfall, die Apostel mit den jüdischen Secten debattieren zu lassen, kam der Redactor durch die Erzählung bei Hegesipp (Euseb h. e. II 23 8f), wonach Jakobus vor der letzten Rede, die er auf Veranlassung

---

diese Ausführung sachgemäßer in der Rede des Jakobus steht, hat auch Waitz a. a. O. S. 92 betont.

1) Zutreffend urteilt Waitz a. a. O. S. 109 f, daß die Disputation der zwölf Apostel nicht judaistischer Herkunft sei, da rec. 1_{59} Jesus als Messias dem Propheten Moses übergeordnet, und Johannes, der doch nach den petrinischen Kerygmen zu den falschen Propheten gehört, rec. 1_{60} als Prophet und Vorläufer Christi bezeichnet und gewürdigt wird. Folgert Waitz daraus mit Recht, daß dieser Abschnitt nicht zum Urbestand der Kerygmen gehört hat, so vermag ich ihm doch nicht zuzustimmen, wenn er auch die Disputationen des Jakobus der pseudopetrinischen Schrift abspricht. Eine Erzählung, nach der Paulus es verschuldet hat, daß es nicht zur Taufe des Hohenpriesters und des ganzen Volkes gekommen ist, nach der Paulus selber gemordet und sich an Jakobus vergriffen hat, ist doch unzweifelhaft judaistischen Ursprungs und nicht als Bestandteil von alten katholischen Thomasacten zu denken, als welchen Waitz S. 386 den Abschnitt rec. 1_{53-71} wiedererkennt. Daß die Disputation des Jakobus im besondern vom Verfasser der Kerygmen niedergeschrieben ist, ergibt sich aus der in ihr stehenden Bezeichnung Pauli als inimicus homo (vgl. ep. Petri ad Jac. 2 *ὁ ἐχθρὸς ἄνθρωπος*) und aus der echt elkesaitischen Art, wie Jakobus rec. 1_{69} vor der Anwendung über Verfasser und Gebrauchsweise der libri regnorum handelt (vgl. ep. Petri ad Jac. 1 *οὗ ἕνεκεν οὐδενὶ διδάσκειν ἐπιτρέπουσιν, ἐὰν μὴ πρότερον μάθῃ, πῶς δεῖ ταῖς γραφαῖς χρῆσθαι*). Auf die Äußerung des Jakobus über die Propheten in rec. 1_{69} ist später zurückzukommen. — Wenn Petrus in den Kerygmen über die Disputationen des Jakobus ausführlich referierte, so sollte damit in Fortsetzung von rec. 1_{40} gezeigt werden, wie die durch ihr Oberhaupt vertretene Urgemeinde sich um die Bekehrung der Juden bemüht hat und am vollen Erfolge nur durch Paulus verhindert wurde, der, wie er später ein Feind jedes Gesetzes wurde, so in seiner jüdischen Periode für den verfälschten Mosaismus agitierte.

der Schriftgelehrten und Pharisäer von der Tempelzinne an das Volk hielt, vor Vertretern der sieben Häresien gesprochen hatte. Die Gegenargumente der Apostel hat der Redactor teils selber beigesteuert, hauptsächlich aber dem Abschnitt rec. 1_{37-42} entnommen.

Die zweite der haer. 30_{16} mitgeteilten Proben ebionäischer Geschichtserzählung aus apostolischer Zeit[1] hat Epiphanius wohl aus Origenes entlehnt. Denn dieser hebt hom. 19 in Jer. hervor, daß die Ebionäer den Apostel Paulus bis zur Gegenwart — *μέχρι νῦν* — durch *λόγοι δύσφημοι* mißhandeln; er hat also neuere, aus dem NT nicht herleitbare Verleumdungen des Apostels durch die Ebionäer gekannt und vermutlich bei geeigneter Gelegenheit mitgeteilt. Und als *λόγοι ἐπίπλαστοι* bezeichnet auch Epiphanius dort die Verdächtigung des Paulus. Vielleicht liegt aber auch ein Stück seiner wenigen eigenen Nachrichten vor.

Daß diese Verunglimpfung des Paulus und die historischen Scenen der Kerygmen aus judaistischen Apostelacten herrühren, ist im höchsten Grade unwahrscheinlich, doch immerhin nicht absolut unmöglich. Dem Zeugnis des Epiphanius kommt jedoch keinerlei Bedeutung zu, da es, wie gezeigt, auf einem bloßen Rückschluß beruht.

e) Dem Schrifttum der Ebionäer gilt auch folgende Bemerkung haer. 30_{23}: *τῶν δὲ ἀποστόλων τὰ ὀνόματα εἰς τὴν τῶν ἠπατημένων ὑπ᾽ αὐτῶν πειθὼ προσποιητῶς δέχονται, βίβλους τε ἐξ ὀνόματος αὐτῶν πλασάμενοι ἀνεγράψαντο, δῆθεν ἀπὸ προσώπου Ἰακώβου καὶ Ματθαίου καὶ ἄλλων μαθητῶν. ἐν οἷς ὀνόμασι καὶ τὸ ὄνομα Ἰωάννου τοῦ ἀποστόλου ἐγκαταλέγουσιν, ἵνα πανταχόθεν φωρατὴ γένηται ἡ αὐτῶν ἄνοια. οὐ μόνον γὰρ ἐλέγχει αὐτοὺς κατὰ πάντα τρόπον, λέγων ὅτι ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος κτλ.*

Gemeinhin findet man hier neue, in den übrigen Teilen von

---

1) Paulus, von hellenischen Eltern geboren, soll in Jerusalem Proselyt geworden sein und sich haben beschneiden lassen, um die Tochter des Hohenpriesters heiraten zu können. Als sie ihm aber verweigert wurde, fing er aus Zorn an, gegen Beschneidung und Gesetz zu schreiben. Die Erzählung erinnert in ihrer Anlage etwas an die ebionäische Tradition bei Hegesipp (Euseb h. e. IV 22_5), Thebuthis habe die bis dahin jungfräuliche Kirche von Jerusalem durch Ketzereien verderbt, weil er nach dem Tode Jakobus' des Gerechten nicht zum Bischof gewählt worden war.

haer. 30 nicht wieder berücksichtigte Schriftproducte der Ebionäer angedeutet. Dabei wird jedoch übersehen, daß wir uns bereits seit haer. 30_{19} in dem zweiten, polemischen Hauptteil befinden, in dem sich der Häresiologe bis auf verschwindend wenige Neuangaben lediglich mit den schon früher aufgezählten Eigentümlichkeiten der Ebionäer auseinandersetzt. Was nun aber, so ist der Zusammenhang, das im obigen angezeigte Unterfangen der Ebionäer angeht, Bücher auf die Namen von Aposteln, von Jakobus, Matthäus und anderen Jüngern zu fälschen und hierbei auch nach dem Namen des Johannes zu greifen, so ist dazu zu bemerken, daß sie sich durch die damit ausgesprochene Anerkennung der Autorität dieser Apostel selber schlagen. Denn die Ebionäer werden durch diese, namentlich durch Johannes, in allen Stücken widerlegt.

Das Buch *ἐξ ὀνόματος καὶ ἀπὸ προσώπου Ματθαίου* ist also das *παρ' αὐτοῖς εὐαγγέλιον, κατὰ Ματθαῖον ὀνομαζόμενον* (Nr. 16)[1]. Die Fälschung auf den Namen des Jakobus sind die haer. 30_{16} erwähnten *ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου*, womit Epiphanius in Erinnerung an die Schriftengattung der Anabatika[2] später selber eine besondere Schrift betitelt zu haben wähnte. Dann kann sich die Angabe *καὶ ἄλλων μαθητῶν, ἐν οἷς ὀνόμασι καὶ τὸ ὄνομα Ἰωάννου τοῦ ἀποστόλου ἐγκαταλέγουσιν*, nur auf die ebenfalls haer. 30_{16} genannten *ἄλλαι πράξεις τῶν ἀποστόλων* beziehen. Der Hinweis auf Johannes[3] bezeugt aber, daß Epiphanius hinterdrein auf die Annahme gekommen ist, es müsse sich um die akatholischen Acten des (Andreas, Thomas und) Johannes handeln, deren Gebrauch er auch bei den ja in so mancher Hinsicht mit den Ebionäern verwandten Enkratiten[4] (haer. 47_1), den Apostolikern (haer. 61_1) und den Origenianern (haer. 63_2) angezeigt hatte, und die ihm schließlich als die Apostelgeschichten der Häretiker par excellence erschienen waren. Entstammen diese Acten unmöglich dem ebionäischen Lager, so

1) Siehe oben S. 172.

2) Vgl. besonders haer. 38_2 *πάλιν δὲ ἄλλο συνταγμάτιον πλάττουσιν ἐξ ὀνόματος Παύλου τοῦ ἀποστόλου . . ., ὃ Ἀναβατικὸν Παύλου καλοῦσιν.* — Als Apostel ist der Herrnbruder Jakobus auch haer. 29_3 benannt.

3) Der Verfasser der Epitome (Dindorf I S. 359) deutet ihn sogar auf das Johannesevangelium.

4) Vgl. S. 168; die Enkratiten schmähten nach Euseb ja auch den Paulus!

liegt in diesem mißlungenen Identificierungsversuch eine neue Bestätigung dafür, daß der Kirchenvater über keine wirkliche Kenntnis von besonderen ebionäischen Apostelacten verfügt, sondern diese nur aus den angegebenen Gründen vorausgesetzt hat. Möglicherweise ist auch die Erinnerung an rec. 9_{29} »denique apud Parthos, sicut nobis Thomas, qui apud illos evangelium praedicat, scripsit etc.« mit im Spiel gewesen.

f) Als zum literarischen Besitzstand der Ebionäer gehörig hat Epiphanius, zwar niemals in haer. 30 selber, aber doch mit dürren Worten in haer. 53_1 auch noch das Buch Elxai bezeichnet. Der Weg zu dieser und der noch viel weiter gehenden Behauptung ebendort, daß auch die jüdischen Ossäer und die christlichen Nazoräer sich der selben Schrift bedienten[1], wickelt sich vor unseren Augen ab.

Den Grundsatz, daß einander widersprechende Nachrichten über eine Secte auf verschiedene Entwickelungsstufen der selben Ketzer zu verteilen seien, hat unser Häresiologe auch auf den Ebionismus angewandt[2]. Die Angaben bei Hippolyt und anderen Vätern, nach ebionäischer Lehre sei Christus als der natürlich gezeugte Sohn Josephs und Mariä geboren, und anderseits die pseudoklementinischen Ausführungen über das Himmelswesen Christus, das sich immer wieder in irdische Leiber incarniert habe, hat er entsprechend dahin zurechtgelegt, der Stifter Ebion selber[3] habe bloß gelehrt, Christus sei nur ein Mensch gewesen, späterhin seien seine Anhänger jedoch zu allerlei christologischen Speculationen fortgeschritten (haer. 30_3). Nun hat, wie noch zu zeigen sein wird, Epiphanius haer. 30_3 für die Wiedergabe des Dogmas vom periodisch wiederkehrenden Christus bei Pseudoklemens sich der selben Formulierung dieses Theologumenons bedient, die er in einer für die nochmalige Beschreibung des Elkesaitismus in haer. 53 maßgebend gewordenen Vorlage fertig

1) Haer. 53_1: *κέχρηνται δὲ τῇ βίβλῳ ταύτῃ καὶ Ὀσσαῖοι καὶ Ἐβιωναῖοι καὶ Ναζωραῖοι, ὡς καὶ ἤδη πολλάκις εἶπον.* Dindorf hat wiederum nur nach dem häufig verschlimmbesserten Cod. V die Lesart *Νασαραῖοι* anstatt *Ναζωραῖοι* aufgenommen.

2) Vgl. schon oben S. 181.

3) Die Frage, ob die ebionäische Partei, wie einige Kirchenväter und auch noch Hilgenfeld annahmen, auf einen Stifter mit Namen Ebion zurückgeht, ist zuletzt gründlichst erörtert und verneint worden von Hoennicke a. a. O. S. 229—231.

vorgefunden hatte[1]. Folglich war er auf die Selbigkeit der christologischen Lehranschauung bei den im Klemensroman beobachteten »Ebionäern« und bei den Elkesaiten aufmerksam geworden. Nach dem in der häresiologischen Literatur allgemein giltigen Princip, verwandte oder gleiche Erscheinungen auf die selbe Wurzel zurückzuführen, hat sich Epiphanius nun den Umschwung in der ebionäischen Christologie durch eine Beeinflussung durch die Elkesaiten, bzw. durch Elxai selber zu erklären gesucht. Obwohl er, auf jenen Grundsatz gestützt, sich viel bestimmter hätte ausdrücken können, trägt er diese seine Auskunft über die Ursache der Lehrveränderung haer. 30_{3} ausdrücklich nur als eine bloße Vermutung vor: *τάχα δὲ οἶμαι ἀπὸ τοῦ συναφθῆναι αὐτοῖς Ἠλξαῖον τὸν ψευδοπροφήτην, τὸν παρὰ τοῖς Σαμψηνοῖς καὶ Ὀσσηνοῖς*[2] *καὶ Ἐλκεσαίοις καλουμένοις, ὡς ἐκεῖνος φαντασίαν τινὰ περὶ Χριστοῦ διηγεῖται καὶ περὶ πνεύματος ἁγίου.*

Aus der Form dieser Äußerung ergibt sich klipp und klar, daß Epiphanius bei der Niederschrift von haer. 30_{3} nichts von einem tatsächlichen Zusammenhang Elxais mit den Ebionäern

1) Im Buche Elxai selbst war die Lehre vom Adam-Christus nicht entwickelt. Die entgegengesetzte Meinung beruht auf einem falschen Verständnis der Stelle Hippolyt Philos. IX 13 fin. Der Häresiologe sagt hier nicht, er wolle nun sofort die Hauptstücke aus dem Buche ausschreiben, sondern disponiert, zuerst wolle er im folgenden über die Lebensweise und das Gebahren des Alkibiades und seiner Anhänger berichten und sodann (*αὖθις*) die wichtigsten Stücke aus dem von diesem vorgebrachten Schriftwerk mitteilen. Entsprechend werden dann IX 14 zunächst die von Alkibiades vertretene *πολιτεία νόμου*, seine Christuslehre, die astrologischen und magischen Künste dieser Leute, endlich ihre Beschwörungsformeln zur Sprache gebracht. Die jüdisch-gesetzliche Lebensweise erscheint dem Hippolyt als Entlehnung aus dem Ebionäismus, die Christologie und Astrologie als Übernahme pythagoräischer Lehren. Jetzt erst geht Hippolyt zu dem Buche Elxai mit den Worten *παρελεύσομαι ἐπιδιηγησόμενος τὰ ἔγγραφα* über und führt IX 15—17 die Excerpte vor. — Daher bekennt Epiphanius haer. 19_{3}, nicht aus dem Buche Elxai ermitteln zu können, wer hier eigentlich unter dem *Χριστὸς ὁ μέγας βασιλεύς* gemeint sei. Elxai gebrauche nur das Wort Christus, ohne anzugeben, ob es sich um die Person Jesus handele; ja es scheint dem Epiphanius sogar, als bezöge Elxai diese Bezeichnung auf eine ganz andere Gestalt der Vergangenheit oder Zukunft.

2) Dindorf liest mit Cod. V *Ἐσσηνοῖς*.

gewußt, sondern ihn lediglich vermutet hat. Positiv weiß er vielmehr nur, daß der Pseudoprophet bei den Sampsenern, Ossenern und Elkesäern Geltung besitzt. Nachträglich meinte der Kirchenvater jedoch, in haer. 30_{3} ein festes Factum verzeichnet und nach irgendeiner Vorlage auch angemerkt zu haben, die Ebionäer bekännten sich zu eben derselben Phantasie über Christus und den hl. Geist, die sich im Eingangscapitel des Buches Elxai findet, und die von ihm bereits haer. 19_{4} und 53_{1} reproduciert war. Deshalb fügte er haer. 30_{17} unter Zurückbeziehung auf die Ausgangsstelle haer. 30_{3} folgendes ein: *ἤδη δέ μοι καὶ ἀνωτέρω προδεδήλωται, ὡς ταῦτα μὲν Ἐβίων οὐκ ᾔδει, μετὰ καιρὸν δὲ οἱ ἀπ᾽ αὐτοῦ, συναφθέντες τῷ Ἠλξαΐ*[1], *ἐσχήκασι μὲν τοῦ Ἐβίωνος τὴν περιτομὴν καὶ τὸ σάββατον καὶ τὰ ἔθη, τοῦ δὲ Ἠλξαΐ τὴν φαντασίαν, ὥστε νομίζειν μὲν τὸν Χριστὸν εἶναί τι ἀνδροείκελον ἐκτύπωμα κτλ.* Auf diese Weise hat er die erstaunliche Leistung zustande gebracht, die Scenerie und die Figuren der Vision, mit deren Schilderung der Verfasser des Buches Elxai den Anfang gemacht hatte, als eine christologische Lehrmeinung der Ebionäer vorzuführen.

Natürlich konnten unserm Kirchenvater auch die zahlreichen übrigen Berührungen zwischen seiner »ebionäischen« Hauptquelle und dem Buche Elxai, bzw. den Sampsäern-Elkesaiten nicht verborgen bleiben. Das Bild, das er schließlich aus der klementinischen Fundgrube für den Ebionäismus zusammengetragen hatte, mußte ja dem des Elkesaitismus so sehr ähnlich sehen, daß er im Index (Dindorf II S. 420) zu der Bemerkung genötigt wurde, die Elkesäer hätten alles fast gleich wie die Ebionäer. Im besondern ist ihm noch folgende Gemeinsamkeit aufgefallen. In der dem Briefe Petri an Jakobus angehängten contestatio 1 f war verlangt, daß bei der Übergabe des Geheimbuches an einem Flusse oder einer Quelle die Elemente als Zeugen angerufen werden sollten. Ebendort cap. 3 hieß es: *εἰ δὲ καὶ τύχοι με νοσῆσαι καὶ τὸν θάνατον ὑποπτεῦσαι . . ., ὁμοίως ποιήσω.* Diese Anweisungen erinnerten den Häresiologen an die Beschwörungsformeln, die nach dem Buche Elxai der Gläubige in

1) Auf dieser Stelle und auf haer. 30_{3} fußen sodann die Notizen im Index (Dindorf II S. 5): *οἷς* (sc. *τοῖς Ἐβιωναίοις*) *συνήφθη κατά τι ἡ τῶν Σαμψαίων τε καὶ Ἐλκεσαίων αἵρεσις* und haer. 20_{3} *νυνὶ δὲ τῇ τῶν Ἐβιωναίων αἱρέσει συνήφθησαν* (sc. *οἱ Σαμψαῖοι*).

Krankheitsfällen, in einem Gewässer stehend, anzuwenden hatte. Weil die ganze Situation nun aber bei Elxai viel eingehender geschildert war als im Klemensroman, beschrieb Epiphanius die durch contest. 1—3 ihm auch als ebionäisch verbürgte Sitte in haer. 30_{17} einfach aus dem Buche Elxai, mit den Worten *τὰς ἐπωνυμίας τὰς ἐν τῷ Ἠλξαΐ* eigens auf diese seine Quelle hinweisend.

Immerhin hat der Kirchenvater in haer. 30 es noch nicht eindeutig ausgesprochen, daß auch die Ebionäer Elxai als ihr Oberhaupt oder als neuen Führer verehren und dessen Offenbarungsbuch zu ihren autoritativen Schriften zählen. Dazu bedurfte es noch folgenden Umweges. Ganz im Widerspruch zu der in der Darstellung selber aufrecht erhaltenen Scheidung zwischen Ebion und dem späteren Ebionäertum hatte Epiphanius in dem begreiflicherweise erst nachträglich entworfenen Vorwort haer. 30_1 sämtliche Ketzereien, die in dem Bericht haer. 30 zusammengestellt waren, auf Ebion selber vereinigt. Unter anderem kennzeichnete er ihn dahin, er befolge die *γνώμη* der Ossäer, Nazoräer und Nasaräer. Dahinter steckt erstens die Überlegung, daß die Ebionäer mit den Ossäern und Nasaräern in der eigenartigen Kritik am AT übereinstimmten[1]. Was zweitens die Nazoräer betrifft, so stand ja haer. 30_2, wo Hippolyts Charakteristik des Ebion mechanisch übernommen war[2], nun zu lesen, daß Ebion mit den Nazoräern gleichgesinnt war. Späterhin hat Epiphanius jedoch die ganz verschiedenen Grundlagen jenes Urteils vergessen und sich blindlings nur an den Satz haer. 30_1 gehalten, Ebionäer, Ossäer, Nazoräer und Nasaräer teilten das selbe ketzerische Dogma. Weil nun nach haer. 19_1 die Ossäer[3], und nach haer. $30_{3\ 17}$ ebenso die Ebionäer unter den Einfluß Elxais geraten und durch ihn umgestaltet waren, nach haer. 30_1 aber auch die Nazoräer und Nasaräer den Wahn dieser Secten teilten, so folgerte der Häresiologe nach dem Grundsatze, gleiche Wirkungen haben gleiche Ursachen, daß der vielgeschäftige Elxai auch mit den Nazoräern und Nasaräern zu tun gehabt, ja daß er der spiritus rector aller dieser Gruppen geworden ist.

1) Vgl. haer. 19_5 von der Secte der Ossäer: *ἀπαγορεύει τὰς βίβλους ὁμοίως τοῖς Νασαραίοις.*

2) Siehe oben S. 101.

3) Haer. 19_1: *συνήφθη δὲ τούτοις* (sc. *τοῖς Ὀσσαίοις*) *μετέπειτα ὁ καλούμενος Ἠλξαΐ . . . καὶ τὴν ἰδίαν αὐτοῦ αἵρεσιν πλανήσας.*

Das Document für diese Consequenzenmacherei schlimmster Sorte liegt haer. 19_5 vor: *συνάπτεται γὰρ οὗτος πάλιν ὁ Ἠλξαΐ τοῖς μετὰ τὸν Χριστὸν Ἐβιωναίοις, ἀλλὰ καὶ τοῖς Ναζωραίοις τοῖς μετέπειτα γεγονόσι. καὶ κέχρηνται αὐτῷ τέσσαρες αἱρέσεις, ἐπειδὴ θέλγονται τῇ αὐτοῦ πλάνῃ· Ἐβιωναίων τε, τῶν μετέπειτα Ναζωραίων, Ὀσσαίων τε τῶν πρὸ αὐτοῦ καὶ σὺν αὐτῷ, καὶ Νασαραίων τῶν ἄνω μοι προδεδηλωμένων.* Aus der Abhängigkeit dieser Ausführung von haer. 30_1, wo die Ebionäer an der Spitze der Reihe Ossäer, Nazoräer und Nasaräer mitgedacht sind, erklärt es sich auch, daß dort die Nazoräer beharrlich später als die Ebionäer angesetzt sind, während sie doch im Panarion vor den Ebionäern beschrieben waren.

Auch jetzt noch fehlt, streng genommen, eine Aussage, daß diese vier Secten sämtlich das Buch Elxai in Lektüre haben. Als Epiphanius jedoch in haer. 53 die ältere Darstellung haer. 19 nochmals ausschrieb, deutete er endlich selber die eben mitgeteilte Stelle haer. 19_5 in dieser Richtung und gab sie haer. 53_1 folgendermaßen wieder: *κέχρηνται δὲ τῇ βίβλῳ ταύτῃ καὶ Ὀσσαῖοι καὶ Ἐβιωναῖοι καὶ Ναζωραῖοι, ὡς καὶ ἤδη πολλάκις εἴπον.* Angesichts dieser Sachlage ist die Meinung, Epiphanius habe bei den ihm bekannt gewordenen, sich Ebionäer nennenden Judenchristen das Buch Elxai im Gebrauch gefunden, ebensowenig zu halten wie die noch viel weiter gehende, diese Schrift habe bei sämtlichen Gruppen des Judenchristentums Eingang gefunden und auf sie zersetzend gewirkt. Das Buch ist vielmehr streng auf jene Religionsgemeinschaft zu beschränken, die den Elxai auch als Stifter und Oberhaupt verehrte. Von dieser Partei wird später noch einmal die Rede sein.

2. Wir wenden uns jetzt den Nachrichten über das Lehrsystem und die religiösen Gebräuche der Ebionäer zu, die Epiphanius gleichfalls noch dem Klemensroman, dieser vermeintlichen Sammelstätte ebionäischer Tendenzen, entnommen hat. Die Übereinstimmungen im einzelnen Ausdruck und in der Formgebung des Gedankens, die offenbaren Mißverständnisse der Vorlage, die nahen Berührungen auch mit den katholischen Schichten des Klemensromanes gestatten gar keine andere Erklärung als die der unmittelbaren, literarischen Abhängigkeit.

a) Ein ganzes Bündel solcher Auszüge hat haer. 30_{16} gleich hinter der Entlarvung der *Περίοδοι Πέτρου* als einer seitens der Ebionäer bis auf winzige Reste der orthodoxen Urgestalt vollständig umgestalteten Schrift seinen natürlichen Standort gefunden. Diese Angaben von haer. 30_{16} lassen sich nacheinander folgendermaßen identificieren.

Δύο δέ τινας, ὡς ἔφην, συνιστῶσιν ἐκ θεοῦ τεταγμένους, ἕνα μὲν τὸν Χριστόν, ἕνα δὲ τὸν διάβολον. καὶ τὸν μὲν Χριστὸν λέγουσι τοῦ μέλλοντος αἰῶνος εἰληφέναι τὸν κλῆρον, τὸν δὲ διάβολον τοῦτον πεπιστεῦσθαι τὸν αἰῶνα, ἐκ προσταγῆς δῆθεν τοῦ παντοκράτορος κατὰ αἴτησιν ἑκατέρων αὐτῶν. Zugrunde liegt zunächst die Ausführung hom. 20_2 *δύο βασιλεῖς ἐτάχθησαν, . . . ὁ θεὸς δύο αἰῶνας συνεστήσατο, κρίνας τῷ πονηρῷ δεδόσθαι τὸν παρόντα κόσμον . ., τῷ δὲ ἀγαθῷ δώσειν ὑπέσχετο τὸν μέλλοντα αἰῶνα.* Zu vergleichen ist auch rec. 1_{24} quod deus duo regna posuit, praesentis dico temporis et futuri. Daß Gott die Verteilung dem Wunsche beider gemäß vorgenommen habe, ist gefolgert aus *ὑπέσχετο* und rec. 8_{52} ut duabus his partibus duos principes poneret, et ei, qui bonis gaudet, bonorum ordinem statuit, ei vero, qui malis gaudet, ea quae etc.

Die Nachricht *οὐ φάσκουσι δὲ ἐκ θεοῦ πατρὸς αὐτὸν γεγεννῆσθαι, ἀλλὰ κεκτίσθαι* ist Wiedergabe von rec. 3_8 idcirco igitur vere . . . creatura competenter appellatur, quia substantia non est ingenitum.

Die sofort angeschlossene Beschreibung Christi *ὡς ἕνα τῶν ἀρχαγγέλων, μείζονα δὲ αὐτῶν ὄντα*[1], ein mit dem elkesaitischen Theologumenon vom Adam-Christus ganz unvereinbarer Zug, ist genaue Abschrift von rec. 2_{42} »uni vero, qui in archangelis erat maximus«. Aber in der Vorlage war unter dieser Bezeichnung der Erzengel Michael gemeint, der nach der bekannten Vorstellung dem jüdischen Volke als Schutzpatron vorstand[2]. Weil Michael jedoch ohne Namennennung nur als Fürst derjenigen

1) Dindorf hat statt *μείζονα δὲ αὐτῶν ὄντα* wieder die ganz sicher falsche Lesart des häufig paraphrasierenden Cod. V *καὶ ἔτι περισσοτέρως* in den Text gesetzt.

2) Vgl. Dan. 12_1 »Michael, der große Fürst (LXX *ὁ ἄγγελος ὁ μέγας*), der eintritt für die Söhne deines Volkes«, Dan. 10_{13} »Michael, einer der vornehmsten Fürsten«.

umschrieben war, »qui prae ceteris omnibus excelsi dei cultum atque scientiam receperunt«, und an anderen Stellen des Klemensromanes Christus ähnlich als der Fürst der frommen und guten Menschenreihe geschildert war, so glaubte Epiphanius hier eine neue christologische Anschauung der Ebionäer in die Hand zu bekommen!

Αὐτὸν δὲ κυριεύειν καὶ ἀγγέλων καὶ πάντων τῶν ὑπὸ τοῦ παντοκράτορος πεποιημένων ist in der Hauptsache Copie von hom. 3_{20} *οὗτος . . κυριεύειν πάντων τῶν ἐν ἀέρι καὶ γῇ καὶ ὕδασιν τετίμηται.* Die Herrschaft Christi auch über die Engel ist wieder nach rec. 2_{42} angemerkt, wonach den einzelnen Völkern Engel zu Fürsten gesetzt sind, dieser Fürsten Gott aber Christus ist.

Φάσκουσιν . . αὐτὸν . . ἐλθόντα καὶ ὑφηγησάμενον, ὡς τὸ παρ᾽ αὐτοῖς εὐαγγέλιον καλούμενον περιέχει, ὅτι ἦλθεν καταλῦσαι τὰς θυσίας, καί· »ἐὰν μὴ παύσησθε τοῦ θύειν, οὐ παύσεται ἀφ᾽ ὑμῶν ἡ ὀργή« (Nr. 18). Auch dieses herkömmlich als ein Citat aus dem EE verwertete Stück[1] hat Epiphanius lediglich aus den ihm als ebionäisch erscheinenden Partien des Klemensromanes herausgesponnen. Die erste Angabe, nach der Aussage der Ebionäer sei Christus gekommen und habe ermahnt, daß er gekommen sei, die Opfer aufzulösen, ist eine durch den Wortlaut von Matth. 5_{17} beeinflußte Zusammenziehung von rec. 1_{39} ut autem tempus adesse coepit, quo . . . appareret (vgl. *ἐλθόντα* und *ἦλθεν*), qui eos primo per misericordiam dei moneret (*ὑφηγησάμενον*) cessare a sacrificiis, und rec. 1_{54} cum enim jam immineret ortus Christi ad sacrificia quidem reprimenda (*καταλῦσαι τὰς θυσίας*). Die Möglichkeit, daß, wie man häufig geurteilt hat, rec. 1_{54} vielmehr umgekehrt auf den apokryphen Ausspruch Nr. 18 sich stützt, muß ganz außer Betracht bleiben. Denn die Stelle rec. 1_{54} will zweifellos eine Zurückverweisung auf diejenigen Ausführungen sein, innerhalb derer der mitgeteilte Satz aus rec. 1_{39} enthalten ist; dieser früheren Erörterung liegt aber kein apokryphes Herrnwort, sondern Matth. 9_{13} zugrunde[2]. Das zweite Satzglied, die directe Ansprache *ἐὰν μὴ παύσησθε τοῦ*

1) Lipsius a. a. O. S. 147 hat als Quelle jedoch das Buch Elxai vermutet.

2) Vgl. rec. 1_{37} cum tempus opportunum venisset et didicissent per prophetam, quia deus misericordiam vult et non sacrificium.

θύειν, οὐ παύσεται ἀφ' ὑμῶν ἡ ὀργή, ist folgendermaßen zustande gekommen. In rec. 1_{37} war ausgeführt, daß die bekannten Heimsuchungen des jüdischen Volkes infolge des Opferdienstes verhängt worden waren, daß Christus die Opfer verworfen und den vollständigen Untergang der hl. Stätte in Aussicht gestellt habe. Als sicher haben wir es erfahren, so fährt Petrus rec. 1_{64} in einer Ansprache an die Juden fort, daß Gott über Opfer jetzt noch viel mehr in Erbitterung gesetzt wird (exasperatur), und daß, da ihr nicht das Ende der Zeit zu opfern anerkennen wollt, der Tempel zerstört und der Greuel der Verwüstung an der hl. Stätte aufgestellt werden wird. Epiphanius setzte nun voraus, daß sich Petrus, wie zuletzt auf den Ausspruch Matth. 24_{15}, so auch vorher mit der einführenden Wendung »pro certo comperimus« auf ein Herrnwort berufe. Dieses hat er dann reconstruiert, teils im wörtlichen Anschluß an rec. 1_{39} monuit cessare a sacrificiis, teils in Anlehnung an die die Sache prägnant wiedergebende und durch den Ausdruck deus exasperatur besonders nahe gelegte, bekannte atl. Formel *παύεται ἡ ὀργή* [1].

Zugleich mit diesen apokryphen Citaten evangelischen Charakters hatte Epiphanius aber auch die Erkenntnis gewonnen, daß die Ebionäer über eine außerkirchliche Evangelienüberlieferung verfügten, also wie andere Häresien neben akanonischen Apostelgeschichten auch noch ein besonderes Evangelium besaßen. Deshalb konnte er kurzerhand die von ihm erhobenen Herrnworte auf das bei den Ebionäern geltende Evangelium zurückführen. Der Ausdruck *τὸ παρ' αὐτοῖς εὐαγγέλιον καλούμενον* ist darum noch nicht als eine Anspielung auf das dem Kirchenvater in die Hände gelangte EE zu verwerten. Epiphanius war durchaus imstande, sich in dieser Weise lediglich auf Grund des Befundes im Klemensroman auszudrücken, wie er denn auch, nur im Hinblick auf die der Kirche unbekannten Apostelbilder in der selben Quelle, sofort darauf anmerkt: *πράξεις δὲ ἄλλας καλοῦσιν ἀποστόλων εἶναι.* Überdies war ja bei Euseb Nr. 8 auf ein ebionäisches Sonderevangelium hingewiesen.

b) Dem klementinischen Werke hat der Häresiologe fernerhin den größten Teil des Stoffes entnommen, der in haer. 30_{18}

1) Vgl. z. B. Hiob 6_{7} *οὐ δύναται γὰρ παύσασθαί μου ἡ ὀργή* und Jes. 10_{25} *καὶ παύσεται ἡ ὀργή.*

verarbeitet ist. In welcher Weise in diesem Abschnitte das Schreiben des Klemens an Jakobus und auch die Briefe de virginitate ausgenützt sind, ist bereits oben S. 179ff gezeigt. Des weiteren gründen sich die Notizen *τὸν Χριστὸν προφήτην λέγουσι τῆς ἀληθείας* und *αὐτὸν δὲ μόνον θέλουσιν εἶναι προφήτην* auf die sehr häufigen Stellen wie rec. 4_{36} Christus, qui est solus .. verus propheta, hom. 3_{28} *ἑνὸς μόνου τοῦ τῆς ἀληθείας προφήτου ἀκούειν δεῖ*, hom. 2_{9} *δεῖ πάντα παρελόμενον μόνῳ τῷ τῆς ἀληθείας πιστεύειν ἑαυτὸν προφήτῃ.* Auf derartige Wendungen bezieht sich auch das Schlußglied des Satzes *τοὺς δὲ προφήτας λέγουσι συνέσεως εἶναι προφήτας καὶ οὐκ ἀληθείας.* Als Unterlage für das Urteil, die Propheten hätten aus eigenem Wissen geweissagt, können zahlreiche Stellen in Betracht kommen, auch die leicht mißverständlichen Äußerungen hom. 2_{15} *προφῆται ... ἀνθρώπων τὴν γνῶσιν ἔχοντες ἐπέρχονται* oder rec. 1_{69} quia et prophetae, quae dicunt, ex lege sumpserint. Da jedoch Beschreibungen im Umlauf waren, die sich in ganz ähnlicher Weise über die Häresie der Ebionäer äußerten [1], so kann diese Angabe sehr wohl auch auf eine andere Quelle zurückgehen.

Sicher aber sind die Mitteilungen über die ebionäische Kritik am Pentateuch und der Gesetzgebung, *οὐδὲ γὰρ δέχονται τὴν πεντάτευχον Μωυσέως ὅλην, ἀλλά τινα ῥητὰ ἀποβάλλουσιν ... βλασφημεῖ τὰ πλείω τῆς νομοθεσίας*, aus den Abhandlungen über die echten und falschen Perikopen erwachsen, die uns hom. 2_{38-53} 3_{2-10} $_{38-57}$ erhalten sind. Das haer. 30_{18} dann folgende Wechselgespräch, letzteres überhaupt ein ganz geläufiges Kunstmittel in der häresiologischen Literatur [2], schließt sich an die Dialogform, in der im Klemensroman über diese Dinge verhandelt war, an. Wenn Epiphanius dabei in bezug auf Personen wie Moses und Abraham einwendet: *οἶδα γὰρ ὡς ὁμολογεῖτε αὐτοὺς εἶναι δικαίους καὶ πατέρας ἑαυτῶν ἐπιγράφεσθε* (!), so beruft er sich handgreiflich auf jene öfteren Anführungen bei

1) Siehe oben S. 178 Anm. 1.

2) Vgl. z. B. haer. 23_{4}, wo Epiphanius ein förmliches Verhör mit Saturnil anstellt. Auch von den Samaritanern berichtet er haer. 9_{5} ähnlich wie haer. 30_{18} von den Ebionäern: *κἄν τε δὴ αὐτοῖς εἴπῃ τις νῦν περὶ τῶν ἄλλων, φημὶ δὲ περὶ Δαβὶδ καὶ Ἡσαΐα καὶ τῶν καθεξῆς, οὐ παραδέχονται κτλ.*

Pseudoklemens, in denen jene alttestamentlichen Gestalten schriftlich als Gerechte und Väter bezeichnet und gegen die Verleumdungen der falschen Perikopen in Schutz genommen waren, z. B. auf rec. 1_{34} Abraham erat justus, rec. 2_{47} Abraham et Isaac et Jacob et Moyses et omnes patres, hom. 2_{52} *οὔτε κατὰ τῶν ἐν τῷ νόμῳ ἀναγραφέντων δικαίων .. Ἀβραὰμ .. Μωυσῆς.*

Die ebionäischen Antworten, *ὁ Χριστός μοι ἀπεκάλυψεν* und *τίς χρεία με ἀναγινώσκειν τὰ ἐν τῷ νόμῳ ἐλθόντος τοῦ εὐαγγελίου*, womit sich inhaltlich die weitere Aussage *μόνον τὸ εὐαγγέλιον δέχονται* deckt, sind weiter nichts als recht oberflächliche Formulierungen des in den genannten Abschnitten häufig ausgesprochenen und praktisch durchgeführten Gedankens, daß nur Christi Worte, d. h. das Evangelium, den Maßstab zur Unterscheidung des Echten und Falschen im Gesetz bilden und allein alle Erkenntnis vermitteln; vgl. z. B. hom. 3_{54} *ἦν δὲ καὶ ἔστιν* (sc. *ἡ σώζουσα ἀλήθεια*) *ἐν τῷ Ἰησοῦ ἡμῶν λόγῳ*, hom. 3_{49} *οὐ τῇ διδασκαλίᾳ πειθόμενος γνώσεται τίνα ἐστὶν τῶν γραφῶν τὰ ἀληθῆ, τίνα δὲ τὰ ψευδῆ*, hom. 3_{58} *ταῖς γραφαῖς χρῆσθαι ὡς Ἰησοῦς ἐδίδαξεν* und überhaupt die Antithesen hom. 3_{54-57}. Die im Munde eines Judenchristen ganz unmögliche Zuspitzung dieses Grundsatzes zu einer völligen Eliminierung des Gesetzbuches, bzw. des gesamten AT, geht auf Epiphanius selbst zurück, der gewöhnt war, Gesetz und Evangelium in jenem Sinne als sich gegenüberstehende Größen zu bezeichnen; vgl. haer. 8_{6} *οἱ τύποι ἐν τῷ νόμῳ ἦσαν, ἡ δὲ ἀλήθεια ἐν τῷ εὐαγγελίῳ.*

c) Aber nicht nur in den Capiteln haer. 30_{16} und 30_{18}, auch in anderen Teilen von haer. 30 sind Auszüge aus den *Περίοδοι Πέτρου* untergebracht. Nach der Notiz haer. 30_{3} *τινὲς γὰρ ἐξ αὐτῶν καὶ Ἀδὰμ τὸν Χριστὸν λέγουσιν εἶναι τὸν πρῶτον πλασθέντα καὶ ἐμφυσηθέντα ἀπὸ τῆς τοῦ θεοῦ ἐπιπνοίας* soll es einige Ebionäer geben, die im Unterschied von der darauf dargestellten Lehre vom wiederkehrenden Geisteswesen Christus sich darin gefallen, auch den ersten Menschen Adam, also eine durchaus diesseitige und vergängliche Größe, mit dem Namen des Christus zu belegen. In diesem Satze, der ganz wörtlich verstanden werden will, sind offenbar nur die aus dem Zusammenhang gerissenen Äußerungen rec. 1_{47} si primus homo prophetavit, certum est quod et unctus sit, und rec. 1_{45} ex illo ergo unguento Christus appellatur gedankenlos registriert.

Von dem haer. 30_{3} dann folgenden Bericht über die eigentliche Adam-Christus-Speculation[1] ist der Abschnitt *πρὸ πάντων — κεκληρῶσθαι* fast ganz aus den christologischen Excerpten herausgezogen, die in haer. 30_{16} vollständiger mitgeteilt und von uns bereits aus Klemens identificiert worden sind. Diesem Verhältnis trägt Epiphanius selber Rechnung, indem er den betreffenden Teil von haer. 30_{16} mit dem Rückverweis *ὡς ἔφην* einleitet. Nur ist die haer. 30_{16} dargebotene Angabe *κεκτίσθαι* in haer. 30_{3} nach rec. 3_{8} genuit primogenitum omnis creaturae zu *πρὸ πάντων δὲ αὐτὸν κτισθέντα* ergänzt. Die Angabe *πνεῦμα ὄντα* beruht auf hom. 3_{20}, wonach Adam *τὸ ἅγιον Χριστοῦ πνεῦμα*[2] besessen habe. Was übrig bleibt, erweist sich in der Hauptsache als Copie derjenigen Fassung der Adam-Christus-Lehre, die Epiphanius in einer dem Bericht haer. 53 zugrunde liegenden kurzen Schilderung des Elkesaitismus fertig vorgefunden hatte[3]. Daher die Berührungen mit haer. 53_{1} im Wortlaut, daher vor allem die beiden Abhandlungen gemeinsame Corrumpierung der Lehre. Denn daß die Angabe, Christus sei immer wieder im Leibe Adams aufgetreten, keine beachtenswerte Variante, sondern eine Verunstaltung jener Idee darstellt, muß

---

1) Haer. 30_{3}: *ἄλλοι δὲ ἐν αὐτοῖς λέγουσιν ἄνωθεν μὲν αὐτὸν ὄντα, πρὸ πάντων δὲ αὐτὸν κτισθέντα πνεῦμα ὄντα, καὶ ὑπὲρ ἀγγέλους ὄντα, πάντων τε κυριεύοντα, καὶ Χριστὸν λέγεσθαι, τὸν ἐκεῖσε δὲ αἰῶνα κεκληρῶσθαι· ἔρχεσθαι δὲ ἐνταῦθα, ὅτε βούλεται, ὡς καὶ ἐν τῷ Ἀδὰμ ἦλθε καὶ τοῖς πατριάρχαις ἐφαίνετο ἐνδυόμενος τὸ σῶμα. πρὸς Ἀβραάμ τε ἐλθὼν καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ ὁ αὐτὸς ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν ἦλθε, καὶ αὐτὸ τὸ σῶμα τοῦ Ἀδὰμ ἐνεδύσατο, καὶ ὤφθη ἄνθρωπος καὶ ἐσταυρώθη καὶ ἀνέστη καὶ ἀνῆλθεν.*

2) Vgl. im Index (Dindorf II S. 5): *οἱ Χριστὸν φασιν ἐκτίσθαι ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα.*

3) Die Parallele in haer. 53_{1} lautet: *κτίσμα αὐτὸν ἡγούμενοι καὶ ἀεί ποτε φαινόμενον. καὶ πρῶτον μὲν πεπλάσθαι αὐτὸν ἐν τῷ Ἀδάμ, ἐκδύεσθαι δὲ αὐτὸν τὸ σῶμα τοῦ Ἀδὰμ καὶ πάλιν ἐνδύεσθαι, ὅτε βούλεται.* Aus dem Befund in haer. 19, wo Epiphanius nach mündlichen Nachrichten die Anhänger des Elxai beschreibt, ergibt sich, daß er von seinem eigenen Gewährsmann nicht über die Christologie der ihm als Sampsäer geschilderten Elkesaiten unterrichtet worden war. Also muß er die Christuslehre haer. 53 aus einer anderen, schriftlichen Quelle entlehnt haben. Vielleicht rührte diese von jenem achäischen Presbyter Papias her, der nach dem Praedestinatus 32 (ML 53_{597}) die Elkesäer geschildert hatte.

angesichts der übereinstimmenden Fassung bei Hippolyt[1] und in den petrinischen Kerygmen[2], wonach Christus jedesmal in einen anderen Leib eingegangen sei, als sicher gelten. Allem nach hat Epiphanius eine Ausführung der Vorlage, Christus habe zuerst Adams Leib angezogen, dann den Leib abgelegt und bei den späteren Erscheinungen sich immer wieder in den, d. h. in einen Körper eingelassen, mißverstanden.

Den entlehnten Wortlaut für die in den Petrusreisen ebenfalls wahrgenommene Lehrmeinung vom öfters wiederkehrenden Christus hat der Kirchenvater dann noch mit einigen anderen Zügen aus Klemens durchsetzt. Die Angabe *καὶ τοῖς πατριάρχαις ἐφαίνετο* ist nach rec. 2 47 patribus apparuit zwischen die ursprünglich eng zusammengehörigen Worte *ἐν τῷ Ἀδὰμ ἦλθε* und *ἐνδυόμενος τὸ σῶμα* hineingezwängt worden. Daß der Christus insbesondere dem Abraham erschienen sei, ist aus rec. 1 33 apparuit ei (sc. Abrahae) verus propheta eingetragen, während Isaak und Jakob aus der ebionäischen Väterliste haer. 30 18 willkürlich zu Abraham hinzugesetzt sind. Die Ausführungen *καὶ ὤφθη — ἀνῆλθεν* lehnen sich an rec. 1 41 f an; der Ausdruck *ἐπ᾽ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν* endlich ist eine unserem Häresiologen ganz geläufige Formel nach Hebr. 1 2.

Aber auch die Nachricht haer. 30 2, Ebion habe sein Wirken nach der Einnahme von Jerusalem begonnen[3], stützt sich auf das Datum hom. 2 17, das wahre Evangelium sei nach der Zerstörung der hl. Stätte heimlich übersandt worden[4]. Und sicher bezieht sich die Mitteilung haer. 30 2 *καθ᾽ ἑκάστην δὲ ἡμέραν, εἴ ποτε γυναικὶ συναφθείη καὶ ἀπ᾽ αὐτῆς ἀναστῇ, βαπτίζεσθαι ἐν τοῖς ὕδασιν κτλ.* auf die den katholischen Petrusacten entstammenden[5] Vorschriften hom. 7 8 *ἀπὸ κοίτης γυναικὸς λούεσθαι*, hom. 11 30 *μετὰ κοινωνίαν βαπτίζεσθαι δεῖ*, hom. 11 33 *ἀπὸ κοινωνίας βαπτίζεσθαι.*

1) Hippolyt Philos. IX 14: *ἀλλάσσοντα γενέσεις καὶ μετενσωματούμενον*, X 29 *αὐτὸν δὲ μεταγγιζόμενον ἐν σώμασι πολλοῖς πολλάκις καὶ νῦν δὲ ἐν τῷ Ἰησοῦ.*

2) Hom. 3 20: *ἀπ᾽ ἀρχῆς αἰῶνος ἅμα τοῖς ὀνόμασιν μορφὰς ἀλλάσσων τὸν αἰῶνα τρέχει.*

3) Haer. 30 2: *γέγονε δὲ ἡ ἀρχὴ τούτου μετὰ τὴν τῶν Ἱεροσολύμων ἅλωσιν.*

4) Vgl. Lipsius a. a. O. S. 144 Anm. 3.

5) Waitz a. a. O. S. 387.

3. Soviel steht nunmehr unbedingt fest: die meisten und eindrucksvollsten Nachrichten von haer. 30 sind nicht nach eigenen Erforschungen in ebionäischen Gemeinden niedergeschrieben, sondern aus dem vermeintlich total ebionäisch verfälschten Klemensroman herausgesogen. Infolge von Mißverständnissen und Fehlschlüssen sind den Ebionäern dabei eine Menge von Schriften und Lehren angehängt worden, die zum Teil überhaupt nie und nirgends Bestand gehabt haben. Nun läßt sich folgendes einwerfen. Die Abhandlung haer. 30, so kann man argumentieren, enthalte aber doch auch etliche Zeugnisse, die nur aus eigener Kunde über Judenchristen, die den Namen Ebionäer führten, stammen können. Bei diesen selben Leuten müsse auch das EE vorgefunden sein. Wenn Epiphanius nun die *Περίοδοι Πέτρου* in einer derartigen Weise ausgebeutet hat, so sei das doch nur daraus zu erklären, daß die bezeichnendsten der ihm gemeldeten Lehren der Leser des EE so stark mit den heterodoxen Stücken des Klemensromanes übereinstimmten, daß er es unternehmen konnte, sich einfach an die fertigen Formulierungen des Buches anzuschließen und diese Quelle bis in die entlegensten Winkel auszuschöpfen. Infolgedessen müßten die Inhaber des EE, über die Epiphanius wirklich selbständige Kunde besaß, doch der selben Partei wie der Verfasser der judaistischen Quellenschrift des Romans angehört haben.

Um diesen Einwand zu entkräften, lassen wir nun den Nachweis folgen, daß Epiphanius das Stichwort: »die Ebionäer haben die Propheten gelästert und den Klemensroman verfälscht« schon gekannt und verwertet hat, als ihm sicher noch keine Nachrichten über zeitgenössische Ebionäer zugegangen waren, als er vielmehr noch glaubte, die Ebionäer seien eine in der Gegenwart fast schon völlig ausgestorbene jüdische Secte gewesen, die von Christus nichts wußte.

a) Das hippolytische Syntagma, das ihm auch für die Darstellung der jüdischen Secten als Leitfaden diente, hat Epiphanius dadurch bereichert, daß er zwischen die Pharisäer und Herodianer die drei Secten der Hemerobaptisten, Nasaräer und Ossäer als haer. 17 18 19 einschob. Das Wort *Ὀσσαῖοι* ist

natürlich durch Verschreibung aus *Ἐσσαῖοι* entstanden[1]; ja, ursprünglich müssen die Ketzer von haer. 19 bei Epiphanius wirklich noch diesen Namen getragen haben, da sie Ankoratus 12, wo das Panarion schon im Grundriß benützt ist[2], neben den Nasaräern und Hemerobaptisten als die *Ἐσσαῖοι* angeführt werden. Daher taucht auch haer. 19 5 plötzlich die Form *Ἐσσηνοί* für *Ὀσσαῖοι* auf. Was weiter die Nasaräer angeht, so ist von jeher bemerkt worden, daß unter ihrem Namen dieselbe Erscheinung beschrieben ist, die Epiphanius haer. 30 als Häresie der Ebionäer schildert. Nun gab es eine mit der des Hegesippus (bei Euseb h. e. IV 22 7) nächst verwandte Liste der jüdischen Häresien, in die auch die Ebionäer eingestellt waren. Sie lag dem Redactor der apostolischen Constitutionen vor, der VI 6 als die jüdischen Secten die Sadducäer, Pharisäer, Masbothäer, Hemerobaptisten, Ebionäer, Essäer aufzählt. Sie war ferner Ephraem dem Syrer bekannt, der als Secten inmitten Israels die Pharisäer, Sadducäer, Essener, Galiläer, Mazbothäer, Samariter und Ebionäer verzeichnet[3]. Es ist klar, daß auch der Einschub haer. 17—19 mit diesem Katalog in Verbindung steht, daß die Hemerobaptisten, Nasaräer und Essäer bei Epiphanius den Hemerobaptisten, Ebionäern und Essäern entsprechen sollten, die in der Überlieferung des Kataloges in den Constitutionen einander folgen, nur daß haer. 18 die Ebionäer zu Nasaräern umbenannt worden sind.

Nun liegen die Dinge aber nicht etwa bloß so, daß der Bericht über die Nasaräer haer. 18 und der Bericht über die Ebionäer haer. 30 unabhängig und selbständig die gleiche Secte unter verschiedenen Namen schilderten. Vielmehr springt in

1) Auch die haer. 28 8 genannten *Μηρινθιανοί* mit ihrem Stifter *Μήρινθος* sind nur aus einer Verwechslung von *κ* und *μ* (vgl. oben S. 133 Anm. 2) entstanden. Haer. 28 8 will Epiphanius es noch dahingestellt sein lassen, ob Merinth, der dasselbe wie Kerinth lehrte, nur ein zweiter Name des letzteren war. Aber haer. 30 3 31 2 51 6 7 und an noch anderen Stellen erscheint Merinth munter als besondere Persönlichkeit neben Kerinth.

2) Siehe oben S. 97. — Epiphanius war um so eher bereit, die Form *Ὀσσαῖοι* anzunehmen, als sich die Partei von haer. 19 dann weniger leicht mit den haer. 10 als samaritanische Secte beschriebenen *Ἐσσηνοί* confundieren liess.

3) Ephraem Syrus, Evangelii concord. expos. ed. Mösinger S. 286 f.

das Auge, daß der Kern von haer. 18 in engstem literarischen Verwandtschaftsverhältnis zu dem Abschnitt haer. 30 18 steht. Beide Beschreibungen beginnen mit geographischen Daten, die hauptsächlich das Ostjordanland betreffen und sich in der Nennung der Basanitis begegnen; im Mittelpunkt steht beidemal eine Aufzählung anerkannter Väter, von denen die in haer. 30 18 genannten glatt in das Verzeichnis von haer. 18 aufgehen; in beiden Darstellungen ist betont, daß der Pentateuch nur bruchstückweise Geltung findet und Opfer und Fleischgenuß verworfen werden. Hier wie dort wird auf das entgegengesetzte Verhalten eines Abraham und Noah hingewiesen und die Frage erhoben, woher diese Häretiker denn anders als aus dem Pentateuch ihr Wissen um die Benennung und Frömmigkeit der von ihnen recipierten Väter gewonnen haben. Die stark verkürzte Angabe haer. 30 18 *οὐδὲ γὰρ δέχονται τὴν πεντάτευχον Μωυσέως ὅλην* beruht offensichtlich auf dem in haer. 18 1 vollständiger aufgenommenen Satze *αὐτὴν δὲ οὐ παρεδέχετο τὴν πεντάτευχον, ἀλλ᾽ ὡμολόγει μὲν τὸν Μωυσέα, καὶ ὅτι ἐδέξατο νομοθεσίαν ἐπίστευεν, οὐ ταύτην δέ φησιν, ἀλλ᾽ ἑτέραν*[1]. Es ist auch noch zu erkennen, daß in der Grundlage von haer. 30 18 die Angaben über die Pentateuchkritik und die anerkannten Väter sich ebenso wie in haer. 18 1 unmittelbar aneinander anschlossen und erst in der Bearbeitung durch den Zug für Zug in haer. 18 ignorierten Einschub *μετὰ τούτους — υἱὸν θεοῦ* getrennt wurden.

Diese Beziehungen zwischen haer. 18 und haer. 30 18 lassen sich nur aus gemeinsamer Abhängigkeit von einer Vorlage erklären, die in beiden Berichten selbständig bearbeitet und ergänzt worden ist. Sie muß den Titel *κατὰ Ἐβιωναίων* geführt haben, da sie sowohl haer. 18 zur Beschreibung der im nachgewiesenen Katalog genannten jüdischen Secte der Ebionäer, die dann freilich zu Nasaräern umgetauft wurden, als auch haer. 30 zur Zeichnung der judenchristlichen Ebionäer verwertet wurde. Sofort ist aber hinzuzufügen, daß diese gemeinschaftliche Grundlage nur von Epiphanius selbst verfertigt gewesen sein kann, da sie, von einem kleinen Bestandteil abgesehen, aus den von Epi-

1) Im Index (Dindorf I S. 277) ist diese Stelle zu der Behauptung weitergebildet: *τὰς δὲ τῆς πεντατεύχου γραφὰς οὐκ εἶναι Μωυσέως δογματίζουσιν, ἄλλας δὲ παρ᾽ αὐτὰς ἔχειν διαβεβαιοῦνται.*

phanius als ebionäisch eingeschätzten Petrusreisen und den Briefen de virginitate zusammengesetzt ist. Die Väterliste haer. 18_{1} besteht aus den sieben Gerechten, die hom. 17_{4} aufgezählt sind; ganz willkürlich sind Seth, Methusalach und Levi hinzugesetzt, während am Ende Aaron, Moses und Josua, der Sohn Nuns, aus ep. de virg. II 14 (siehe oben S. 181) angeschlossen sind. Außerdem spielt die Auskunft haer. 18_{1}, diese Personen seien als die *ἐν ἀριστείᾳ θεοσεβείας διαφανεῖς ὑπάρξαντες* ausgewählt, an auf de virg. II 14 »inspiciamus, quomodo in dei timore homines sancti vixerint«[1]. Die dem elkesaitischen Bilde völlig widersprechende Nachricht haer. 18_{1} *οὐ μὴν εἱμαρμένην παρεισῆγεν οὐδὲ ἀστρονομίαν* beruht auf hom. 4_{12}, wo Petrus ausführt, daß diejenigen, welche *εἱμαρμένην εἰσηγήσαντο τὴν λεγομένην γένεσιν* (= *ἀστρονομίαν*), durch diese Lehre zum Sündigen verleitet wurden. Die Frage haer. 18_{2} *καὶ πῶς οἷόν τε ἐν ταὐτῷ εἶναι ἀληθὲς καὶ ψεῦδος, καὶ ἐν μέρει τὴν γραφὴν ἀληθεύειν, ἐν μέρει δὲ ψεύδεσθαι* nimmt die bei der Schriftkritik in Pseudoklemens stehenden Ausdrücke *τὰ ἀληθῆ καὶ τὰ ψευδῆ τῶν γραφῶν* auf. Zahlreich sind die Stellen, aus denen haer. 18 die Verwerfung der Opfer und des Fleischgenusses zu erschließen war; doch scheint im besondern hom. 3_{45} die Vorlage abgegeben zu haben, wo ebenso wie in haer. 18_{1} die Wörter *θυσία, θύειν* und *κρέας* nebeneinander stehen. Wie hom. 2_{38} und 3_{47}, so wird endlich auch haer. 18_{1} das ablehnende Verhalten mit der Verfälschung des Pentateuchs begründet, während die Berufung auf den opferfeindlichen Standpunkt der Väter aus haer. 19_{3} herstammt, wo das Buch Elxai excerpiert ist.

Die Ansicht des Epiphanius, daß der Klemensroman als Quelle für die ebionäische Häresie zu benützen sei, beruht also nicht erst auf einer Vergleichung der ihm persönlich zugegangenen Nachrichten über zeitgenössische Ebionäer mit den heterodoxen Lehren jenes Schriftwerkes. Ihr liegt vielmehr nur die Auskunft zugrunde, die anstößigen Stellen bei Klemens seien durch Ebionäer eingeschwärzt. Ob der Kirchenvater diese Erklärung mit

1) So übersetzt richtig Villecourt (MG 1_{444}). Zingerle und andere verbinden die Worte in dei timore dagegen mit inspiciamus, was nach dem syrischen Text auch möglich, aber dem Zusammenhang entgegen ist; vgl. gegen Ende desselben Capitels: »sie lebten in der Furcht Gottes, ... sie wandelten in der Furcht Gottes«.

Hilfe der Charakteristik der Ebionäer durch Methodius[1] selber gefunden oder übernommen hat, ist nicht sicher zu entscheiden. Aber sicher läßt sich ersehen, daß alles, was er in der früheren Zeit des Panarion über Ebionäer wußte, in der Formel »die Ebionäer verwerfen die Propheten und haben die Petrusreisen verfälscht« enthalten war. Sobald eine der ihm vorliegenden Ketzerlisten den Namen der Ebionäer aufrief, war er bereit, dieses sein Wissen für die nähere Schilderung auszumünzen. Der oben erwähnte Katalog zählte die Ebionäer unter den jüdischen Secten auf; sofort machte sich Epiphanius daran, aus dem Klemensroman und den Briefen de virginitate, die auch von den Verfälschern des Klemens herzurühren schienen, eine Anzahl Züge herauszuschreiben, die sich von dem rechtgläubigen Judentum unterschieden. Der erste Entwurf trug, wie gezeigt, noch die Aufschrift *κατὰ Ἐβιωναίων*. Bald stieß der Verfasser jedoch auf eine Mitteilung bei Apollinaris, Nazaräer, Leute jüdischen Volkes, behaupteten, daß in den Propheten sündhafte Rede gefunden werde (Nr. 50). Das konnten aber doch nicht die von Apollinaris sonst beschriebenen Nazoräer[2] sein, welche ja den Propheten Jesaja zustimmend commentierten. Da sie diejenige Ketzerei aussprachen, die Epiphanius für die specifisch ebionäische Sünde hielt, schienen sie vielmehr zu der jüdischen Secte der Ebionäer gehören zu müssen. Deshalb durfte, vielleicht als der erste Band des Panarion nach den Vorarbeiten redigiert wurde, für die Bezeichnung Ebionäer auch der Name Nazaräer eingesetzt werden, den Epiphanius sich von נזר ableitete und auf *ἀφηνιασταί* (Dindorf I S. 236) deutete, aber doch aus irgendeinem Grunde als *Νασαραῖοι* schrieb. Dieser Wechsel empfahl sich deshalb, weil das hebräische Wort ebionim, mit dem nach Origenes und Euseb Christen jüdischen Volkes wegen ihrer ärmlichen Vorstellung über Christus gescholten worden waren, mit dem Namen der die Propheten lästernden Ebionäerpartei zusammenfiel, und leicht eine Verwirrung einreißen konnte.

1) Vgl. oben S. 178 Anm. 1.

2) Apollinaris hat anscheinend abwechselnd die Formen *Ναζαραῖοι, Ναζαρηνοί, Ναζωραῖοι* gebraucht. Wir schreiben Nazaräer, lassen aber die Form Nazoräer stehen, wenn die Väter, über deren Aussagen zu berichten ist, sie bieten.

Wenn nach haer. 20_3 von den haer. 18 beschriebenen *Νασαρηνοί*, die als Partei längst untergegangen seien, doch noch ein oder zwei Vertreter in der oberen Thebais und jenseits von Arabien anzutreffen sind, so finden wir in der zweiten geographischen Angabe eine Reagierung auf die Nachricht des Apollinaris, die *Ναζαραῖοι* oder *Ναζαρηνοί* säßen im cölesyrischen Beröa; Arabien reichte ja nach der Geographie des Kirchenvaters bis an Cölesyrien, während die Siedelungsstätte der Ebionäer, das transjordanensische Dorf Kokaba, für ihn in Arabien lag[1]. Die andere Ortsbestimmung wird folgendermaßen zu erklären sein. Im Klemensroman war öfter von sacramentalen und alltäglichen Mahlzeiten die Rede, die nur aus Brot und Salz bestanden; vgl. z. B. contest. 4, ep. Clem. 9, hom. 4_6 6_{26} 11_{34} 14_1. Eben die selbe Nahrung war aber auch für die Anachoreten typisch, die von Pachomius in der oberen Thebais angetroffen wurden. Der alte Palaimon erklärt ihm: »Ich esse nur Brot und Salz und nehme weder Öl noch Wein«[2]. Nur Brot und Wasser genossen ferner auch die vermeintlichen Ebionäer in den Briefen de virginitate. Auf Grund dieser Gemeinsamkeit hat Epiphanius nun auch die Anachoreten der oberen Thebais als ein Überbleibsel der ebionäischen bzw. nasarenischen Häresie betrachtet.

b) Wir schließen an dieser Stelle gleich folgende Klarstellungen an, auf die im späteren wiederholt zurückzugreifen ist. Die aufgezeigte Grundliste jüdischer Secten hat sich ursprünglich auf die Aufzählung der bloßen Namen beschränkt. Von dem Redactor der apostolischen Constitutionen ist sie dann selbständig mit kurzen Charakterisierungen ausgestattet worden. Nach Const. VI_6 sind die Ebionäer zur Zeit der Apostel aufgetreten[3] und durch die Lehre gekennzeichnet, daß der Gottessohn ein bloßer Mensch und Sohn Josephs und der Maria sei. Jedoch auch der Verfasser jenes Schriftwerkes, durch welches die Liste dem Epiphanius vermittelt wurde, hatte sie sicher schon durch kurze Beschreibungen der einzelnen Gruppen ergänzt. Aus dieser Quelle muß das Panarion folgenden Bericht

1) Vgl. oben S. 102 f.

2) Acta Sanctorum Mai. III 22* f.

3) Petrus sagt Const. VI 6: *οἱ ἐφ' ἡμῶν νῦν φανέντες Ἐβιωναῖοι.*

über die Essäer übernommen haben: *Ἰουδαῖοι δὲ οὗτοι. ὡρμῶντο ἀπὸ τῆς Ναβατικῆς χώρας καὶ Ἰτουραίας, Μωαβίτιδός τε καὶ Ἀριηλίτιδος τῶν ἐπέκεινα τῆς κοιλάδος τῆς ἁλυκῆς οὕτως ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ κληθείσης ὑπερκειμένης χώρας. ἔστι δὲ αὕτη ἡ νεκρὰ καλουμένη θάλασσα. συνήφθη δὲ τούτοις (μετέπειτα) ὁ καλούμενος Ἠλξαῒ ἐν χρόνοις Τραϊανοῦ βασιλέως, ὃς ἐγένετο ψευδοπροφήτης* (haer. 19_1). *αὕτη ἡ αἵρεσις ἐπολιτεύετο τὴν τῶν Ἰουδαίων πολιτείαν κατὰ τὸ σαββατίζειν τε καὶ περιτέμνεσθαι καὶ τοῦ νόμου ποιεῖν τὰ πάντα* (haer. 19_5). *ἐχρῶντο δὲ καὶ γραφαῖς ἑτέραις μετὰ τὸν νόμον. τοὺς δὲ πλείους τῶν μετέπειτα προφητῶν ἀπεβάλλοντο*[1] (Index, Dindorf I S. 277). *σχίσμα δὲ ἐργάζεται αὕτη διαφερομένη πρὸς τὰς ἄλλας ἐξ τούτων τῶν ἑπτὰ αἱρέσεων* (haer. 19_5).

An den Namen der Ebionäer war in der selben Vorlage folgende Mitteilung angeheftet: *Ἰουδαῖοί εἰσι τὸ γένος, ἀπὸ τῆς Γαλααδίτιδος καὶ Βασανίτιδος (καὶ τῶν ἐπέκεινα τοῦ Ἰορδάνου) ὁρμώμενοι. ἐξ αὐτοῦ δὲ τοῦ Ἰσραὴλ οὖσα*[2], *ἥτις τὰ πάντα ἰουδάϊζεν. περιτομὴν ὡσαύτως ἐκέκτητο, σάββατον τὸ αὐτὸ ἐφύλαττεν, ἑορταῖς ταῖς αὐταῖς προσανεῖχεν* (haer. 18_1)[3].

Epiphanius weist selber auf diese Quelle zurück, indem er sich bei der Darbietung der geographischen Daten beidemal auf die zu ihm gelangte, natürlich schriftliche Überlieferung beruft; vgl. haer. 18_1 *ὡς ὁ εἰς ἡμᾶς ἐλθὼν περιέχει λόγος*, haer. 19_1 *ὡς ἡ εἰς ἡμᾶς ἐλθοῦσα περιέχει παράδοσις*. Es fällt auf, daß die in jedem Falle durch *ὁρμᾶσθαι* bewirkten Angaben der Wohnsitze[4] streng die alttestamentliche Geographie befolgen, unter Ituräa beispielsweise nicht das zwischen Libanon und Anti-

1) In haer. 19_5 sind diese sehr wichtigen Angaben über den Kanon summarisch durch *ἀπαγορεύει τὰς βίβλους ὁμοίως τοῖς Νασαραίοις* ersetzt.

2) Dieser Angabe entspricht bei Ephraem a. a. O.: Habionenses in medio Israelis.

3) Daß die Vorlage dieses Stück von haer. 18 auch wirklich unter dem Namen Ebionäer darbot, folgt daraus, daß diese Daten sicher schon in dem haer. 18 und haer. 30_{18} benützten Urentwurf standen, der auch bei Epiphanius die Überschrift *κατὰ Ἐβιωναίων* trug.

4) Epiphanius hat aber den Ausdruck *ὁρμᾶσθαι* gegen die Absicht der Vorlage nur auf das einstmalige Entstehungs- und Ausgangsgebiet bezogen. Daher hat er haer. 20_3 nicht auch das Ostjordanland unter den Gebieten genannt, in denen sich noch Reste der haer. 18 beschriebenen (Ebionäer-)Nasarener erhalten haben.

libanon gelegene spätere ituräische Reich, sondern im Anschluß an das Buch Genesis die syrisch-arabische Wüste verstehen. Von sich aus hätte Epiphanius die betreffenden Gebiete ganz anders benannt. Aus dem Rückblick haer. 19_{5} auf die sechs anderen dieser sieben jüdischen Secten ersieht man, daß die Vorlage ebenso wie das Verzeichnis der Constitutionen die Essäer an letzter Stelle gebucht hatte, während das Panarion als die siebente jüdische Häresie erst haer. 20 die Herodianer bringt. Hilgenfeld, Judentum und Judenchristentum 1886 S. 80 ff hat als die Quelle, die Epiphanius hier neben dem hippolytischen Syntagma benützte, die *Κεστοί* des Julius Africanus vermutet, unter anderem weil dieser das Tote Meer sonst ganz ähnlich wie die in haer. 19_{1} copierte Vorlage bezeichnet[1].

Die Beschreibung, welche die Vorlage von den Ebionäern lieferte, ist richtig. Dagegen hatte sie fälschlich an den Namen der Essäer eine Schilderung des Elkesaitismus angehängt. Dieser Irrtum wird begreiflich, wenn man erwägt, daß die Elkesaiten keinen einheitlichen, festen Parteinamen führten, sich mit den Essäern oder Essenern der älteren Schriftsteller in mehreren auffallenden Punkten berührten[2], und daß die Essäer in einem anscheinend ziemlich verbreiteten Darstellungstyp gleichfalls auf die Wüste am Toten Meere localisiert waren[3]. Da konnte denn sehr wohl der Gedanke entstehen, unter den Essäern der Grundliste seien die Anhänger Elxais gemeint.

Nun hatte Epiphanius aber auch eigene Nachrichten über Häretiker empfangen, die jenseits vom Toten Meere lebten und den Elxai als ihr Oberhaupt verehrten. Diese Leute nannten sich jedoch Sampsäer und waren nicht mehr wie die Essäer der Vorlage einfach zum Judentum zu rechnen. Da aber sowohl die

1) In der Chronik des Georgios Synkellos: *παρὰ τὴν θάλασσαν τὴν ἁλυκήν, ἣ καλεῖται νῦν θάλασσα νεκρά.*

2) Beide Erscheinungen stimmten überein in der jüdischen Rasse, in der gesetzlichen Lebensweise, im Vegetarismus, im Verbot des Schwures, in religiösen Waschungen und astrologischen Künsten.

3) Vgl. Plinius nat. hist. V 17: ab occidente litora (sc. Asphaltitis lacus) Esseni fugiunt usque qua nocent. Synesius berichtet über Dion Chrysostomus (MG 66 1120): *καὶ τοὺς Ἐσσηνοὺς ἐπαινεῖ που, πόλιν εὐδαίμονα τὴν παρὰ τὸ νεκρὸν ὕδωρ ἐν τῇ μεσογείᾳ τῆς Παλαιστίνης κειμένην παρ᾽ αὐτά που τὰ Σόδομα.*

in der Vorlage von haer. 19 beschriebenen Essäer wie die ihm persönlich geschilderten Sampsäer mit Elxai zu tun hatten und genau dasselbe Gebiet bewohnten, so combinierte der Kirchenvater in haer. 19 folgendermaßen: die Essäer bzw. Ossäer waren eine jüdische Secte, bis Elxai zu ihnen kam und sie umgestaltete[1]; nach der Umwandlung nahmen sie den Namen Sampsäer an; die Sampsäer sind also die elkesäisch gewordenen Essäer und bewohnen deren Land *κατὰ διαδοχήν* (haer. 20_{3}).

4. Wie aus den obigen Darlegungen erhellt, hatte Epiphanius bei der Niederschrift von haer. 18 seine eigenen Nachrichten über die Ebionäer noch nicht empfangen. Sie waren ihm aber auch noch nicht zugegangen, als er im weiteren Verlauf der Arbeit zu den Vorlagen über judenchristliche Ebionäer kam. Der Kirchenvater war nach seiner früheren Bemühung, die ebionäische Häresie als eine jüdische zu schildern, so wenig auf eine Beschreibung des Ebionäertums als einer selbständigen christlichen Partei gefaßt, daß er bei Irenäus adv. haer. I 26_{2} den Satz »qui autem dicuntur Ebionaei, consentiunt quidem mundum a deo factum; ea autem quae sunt erga dominum similiter ut Cerinthus et Carpocrates opinantur« zunächst völlig auf sich beruhen ließ und die danach folgenden Angaben über die Ebionäer noch auf die vorher dargestellten Kerinthianer bezog. Auf diese Weise wurde der Gnostiker Kerinth, von dessen Judaismus die Quellen Irenäus und Hippolyt nichts wußten, und von dessen Nachfolger Ebion im Syntagma Hippolyts ausdrücklich angemerkt war, er habe die jüdisch-gesetzliche Lebensweise im Gegensatz zu Kerinth gefordert[2], in haer. 28 plötzlich zu einem Judaisten umgewandelt, und seine

1) Haer. 19_{1}: *τὴν ἰδίαν αὐτοῦ αἵρεσιν πλανήσας.*

2) Vgl. die Berichte der Epitomatoren Hippolyts über Ebion: Epiphanius haer. 30_{2} »*ἐν τούτῳ μόνῳ διεφέρετο, ἐν τῷ τῷ νόμῳ τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ προσανέχειν κατὰ σαββατισμὸν καὶ κατὰ τὴν περιτομὴν καὶ κατὰ τὰ ἄλλα πάντα*«, haer. 30_{26} »*φασὶ γάρ· ἀρκετὸν τῷ μαθητῇ εἶναι ὡς ὁ διδάσκαλος. περιετμήθη, φασίν, ὁ Χριστός, καὶ σὺ περιτμήθητι*« und Pseudotertullian (ML 2_{83}) »Cerintho non in omni parte consentiens, quod a deo dicat mundum, non ab angelis factum, et quia scriptum sit: nemo discipulus super magistrum nec servus super dominum, legem etiam proponit, scilicet ad excludendum evangelium et vindicandum Judaismum«.

Anhänger[1] erhielten die Merkmale der Ebionäer, so daß sie also ausschließlich das Matth.-Evangelium gebrauchen[2], auf der Beobachtung des mosaischen Gesetzes bestehen und den Paulus wegen seiner antinomistischen Haltung verwerfen sollten (haer. 28_{5}). Ja, indem der Kirchenvater die irenäische Angabe »apostatam eum legis dicentes« als eine wirkliche Citierung von Act 21_{21} auffaßte, wurden ihm Kerinth und seine Parteigänger im besonderen zu den klassischen judaistischen Eiferern des apostolischen Zeitalters, von denen in der Apostelgeschichte und in den Paulusbriefen so oft die Rede war. Und deshalb ergänzte Epiphanius dann die nach Irenäus adv. haer. I 26_{1} dargebotene Nachricht haer. 28_{1}, Kerinth habe seine Predigt in Asien begonnen, in haer. 28_{2} noch dahin, der Häresiarch sei bereits vor seiner asiatischen Wirksamkeit in Jerusalem gegen die Apostel tätig gewesen.

Mit dem durch ein solch arges Mißverständnis entstandenen Bilde des Kerinthianismus deckten sich nun aber die Nachrichten, die sich bei Origenes über solche Judenchristen fanden, die wegen ihrer dürftigen Denkweise als »Arme« zu brandmarken waren. Mithin war zu folgern, daß die Kerinthianer und die christlichen Ebionäer der gleichen Bewegung angehörten und dieselbe Häresie vertraten. Das selbe schien auch der als vergleichende Zwischenbemerkung verstandene Satz »qui autem — opinantur« bei Irenäus besagen zu wollen. Zu dieser Lösung paßte auch gut die Notiz in Hippolyts Syntagma, die christlichen Ebionäer gingen auf einen Mann namens Ebion zurück, der ein Schüler Kerinths war[3], also auf das engste mit dem letzteren zusammenhing. Unter dem Einflusse der Erinnerung, als Ebionäer doch bereits eine jüdische Secte bearbeitet zu haben, die sich hauptsächlich durch ihre Feindschaft gegen die Propheten bemerkbar gemacht, verzichtete Epiphanius darum zunächst darauf, die Ebionäer als eine selbständige judenchristliche Häresie zu beschreiben, und benützte das auf christliche Ebionäer be-

1) Durch die Aufnahme des irenäischen Ebionäerberichtes erklärt sich auch der am Ende von haer. 28_{4} einsetzende Pluralis.

2) Nach Irenäus adv. haer. III 11_{7} hielten sich die Kerinthianer vielmehr hauptsächlich an das Mark.-Evangelium.

3) Siehe oben S. 101.

zügliche Quellenmaterial dazu, den nach dem NT ja so weit verbreitet gewesenen Kerinthianismus zu schildern, von dem Ebion und seine Leute nur ein Beispiel, eine Untergruppe zu sein schienen[1]. Infolgedessen hat er die Ausführungen, die Hippolyt im Syntagma über Ebion brachte, in den Bericht über Kerinth hineingearbeitet, nämlich haer. 28_{1} *οὐδὲν γὰρ οὗτος παρὰ τὸν πρῶτον διήλλαξε ... ἀλλ' ἢ ἐν τούτῳ μόνον ἐν τῷ προσέχειν τῷ Ἰουδαϊσμῷ*[2] und haer. 28_{5} *καὶ ταύτην μαρτυρίαν φέρουσιν ἀπὸ τοῦ εὐαγγελίου πάλιν λέγοντες, ὅτι ἀρκετὸν τῷ μαθητῇ, ἵνα γένηται ὡς ὁ διδάσκαλος. τί οὖν; φασί, περιετμήθη ὁ Ἰησοῦς, περιτμήθητι καὶ αὐτός*[3].

Ebenso hat Epiphanius aber auch die Nachrichten, die Origenes über christliche Ebionäer enthielt, für die Beschreibung der kerinthianischen Bewegung verwertet. Wenn es nach Origenes (MG 13_{1728}) den Ebionismus kennzeichnet, daß er auf Grund des Matth. 26_{17}ff bezeugten Verhaltens Jesu die Forderung erhebt: quia convenit et nos imitatores Christi similiter facere, so läßt Epiphanius nunmehr haer. 28_{5} die Kerinthianer ganz entsprechend argumentieren: *Χριστὸς κατὰ νόμον, φασίν, ἐπολιτεύσατο, καὶ αὐτὸς τὰ ἴσα ποίησον.* Nach Origenes tom. XVI 12 in Matth. (MG 13_{1413}) möchte das Schelten der Menge gegen den Blinden, der Matth. 20_{30}f Jesum nur als den Sohn Davids anzusprechen weiß, den Protest der Heidenchristen versinnbildlichen, welche dem Ebionäer mit seinem armseligen Christusglauben entgegnen, »*ἵνα σιωπήσῃ, τῷ οἰομένῳ αὐτὸν ἐκ σπέρματος ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς εἶναι, κατάγοντος τὸ γένος ἀπὸ τοῦ Δαυΐδ*«. Aus dieser Stelle erschloß Epiphanius, daß die Ebionäer, also die Kerinthianer überhaupt, Jesu Geschlecht von David herleiteten, d. h. sich zur Begründung ihrer Christologie auf die Genealogie bei Matth. beriefen, die mit den

1) Epiphanius spricht daher haer. 28_{7}f von *Κήρινθος καὶ οἱ ἀμφ' αὐτόν* oder *οἱ σὺν αὐτῷ*. Nach haer. 51 ist dabei in erster Linie an Ebion gedacht.

2) Epiphanius fügt mit Rücksicht auf die sofort geschilderte Degradierung des AT durch Kerinth zu *τῷ Ἰουδαϊσμῷ* von sich aus die Restriction *ἀπὸ μέρους* hinzu. Aus demselben Grunde sagt er von Ebion haer. 30_{1}: *συμφωνῶν τοῖς Ἰουδαίοις ἐν μέρει.*

3) Vgl. oben S. 207 Anm. 2.

Worten *βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Δαυίδ* begann[1]. Die Beobachtungen aber, daß die Kerinthianer-Ebionäer nach Irenäus allein das Matthäusevangelium gebrauchten, nach Hippolyt und Origenes jedoch analog der eklektischen Schriftausbeutung anderer Häretiker immer nur solche Stellen herausgriffen, die gerade zu ihren Tendenzen paßten, so beispielsweise Matth. 1 1-17 10 25 26 17 ff, diese Beobachtungen hat Epiphanius sodann zu dem Urteil verknüpft, die Kerinthianer operierten nur mit Bruchstücken aus dem Matthäusevangelium, und so ist es nach Verschmelzung der aufgezeigten Stücke aus Irenäus, Hippolyt und Origenes zu dem merkwürdigen Satze haer. 28 5 gekommen: *χρῶνται γὰρ τῷ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίῳ ἀπὸ μέρους καὶ οὐχὶ ὅλῳ, ἀλλὰ διὰ τὴν γενεαλογίαν τὴν ἔνσαρκον, καὶ ταύτην μαρτυρίαν φέρουσιν ἀπὸ τοῦ εὐαγγελίου, πάλιν λέγοντες ὅτι ἀρκετὸν κτλ.* Und weil sie, so verbindet das *γάρ* diese Mitteilung mit haer. 28 4, ihre Lehren derart auf einzelne, herausgerissene evangelische Stellen basieren, darum hat sie Paulus II Kor. 11 13 als Lügenapostel bezeichnet, als trügerische Arbeiter, die die Maske annehmen von Aposteln Christi[2].

Die Angabe *χρῶνται γὰρ τῷ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίῳ ἀπὸ μέρους καὶ οὐχὶ ὅλῳ* ist demnach keineswegs als Hinweis auf eine besondere kerinthianische Redaktion des ersten Evangeliums zu deuten. Auf eine solche zielt auch nicht die Ausführung haer. 51 7, Lukas habe c. 1 1 die um Kerinth und Merinth

1) Vgl. haer. 51 6: *Ματθαίου μὲν γὰρ κεκηρυχότος τὸν Χριστὸν ... ἐκ σπέρματος Δαυὶδ καὶ Ἀβραὰμ κατὰ σάρκα οἰκονομηθέντα, πλάνη τισὶ γεγένηται τοῖς μὴ νενοηκόσιν ... ἔνθεν γὰρ οἱ περὶ Κήρινθον καὶ Ἐβίωνα ψιλὸν αὐτὸν ἄνθρωπον κατέσχον καὶ Μήρινθον, ... ἀντιλέγοντες γὰρ τοῖς τοῦ Χριστοῦ μαθηταῖς κατ᾽ ἐκεῖνο καιροῦ ἀπὸ τῆς κατὰ τὸν Ἀβραὰμ καὶ Δαυὶδ γενεαλογίας τὴν αὐτῶν ἄνοιαν παριστᾶν ἐπειρῶντο, οὐ καλῶς μὲν οἰόμενοι, πλὴν ἐντεῦθεν τὴν πρόφασιν θηρώμενοι.* In haer. 51 steht Epiphanius noch ganz auf dem Standpunkt, daß Ebion eben so nahe zu Kerinth gehöre wie Merinthos, dessen Entstehung oben S. 200 Anm. 1 beleuchtet ist. Vgl. besonders haer. 51 2 *ἔνθα γὰρ τὸν Χριστὸν ἐκ παρατριβῆς ψιλὸν ἄνθρωπον ἐκήρυττεν ὁ Ἐβίων καὶ ὁ Κήρινθος καὶ οἱ ἀμφ᾽ αὐτούς, φημὶ δὲ ἐν τῇ Ἀσίᾳ.* Ebenso wird haer. 31 2 betont, daß *οἱ περὶ Κήρινθον καὶ Μήρινθον καὶ Ἐβίωνα* zusammen noch vor Basilides und Satornil gelebt haben.

2) Aus dieser Stelle hat Theodor bar Kuni gefolgert: Cérinthe appartenait à une famille juive et habitait Corinthe (Pognon a. a. O. S. 215).

als bloße *ἐπιχειρηταί* bezeichnet. Denn Epiphanius denkt hier nur an die mündliche Verkündigung dieser Leute, die es unternommen haben, auf Grund von Matth. 1 Christum als bloßen Menschen zu predigen; vgl. haer. 51 6, wo es von Kerinth, Ebion, Merinth usw. heißt, sie hätten versucht, durch die Genealogie bei Matthäus ihre Torheit zu beweisen. Ebenso verfehlt ist es, die Notiz haer. 30 14 *ὁ μὲν γὰρ Κήρινθος καὶ Καρποκρᾶς τῷ αὐτῷ χρώμενοι δῆθεν παρ᾽ αὐτοῖς* (sc. *τοῖς Ἐβιωναίοις*) *εὐαγγελίῳ ἀπὸ τῆς ἀρχῆς τοῦ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίου διὰ τῆς γενεαλογίας βούλονται παριστᾶν ἐκ σπέρματος Ἰωσὴφ καὶ Μαρίας εἶναι τὸν Χριστόν* dahin zu verstehen, Kerinth und Karpokrates hätten sich nach des Epiphanius Meinung auch des EE bedient. Nicht die Benützung des EE, sondern nur der Gebrauch des Matthäusevangeliums soll nach dieser Äußerung den verschiedenen Gruppen gemeinsam sein. Der Vermerk ist durchaus identisch mit der Aussage Nr. 14, wo es sich gleichfalls lediglich um das erste Evangelium ganz im allgemeinen handelt[1]. Beide Parteien machen aber, so urteilt Epiphanius haer. 30 14 im Widerspruch zu haer. 51, von demselben Evangelium einen ganz andersartigen Gebrauch; während sich die um Kerinth gerade auf die Genealogie stützen, scheiden die Ebionäer umgekehrt die Anfangscapitel völlig aus (Nr. 15).

5. Wir wiederholen: Epiphanius ist nicht erst durch eine Vergleichung mit seinen eigenen Erforschungen über zeitgenössische Ebionäer zu der Ansicht gebracht worden, die Petrusreisen seien als Quelle für die Beschreibung jener Ketzer zu benützen; sicher ist ferner, daß er auch damals noch nichts über die Besitzer des EE erfahren hatte, als er die älteren Angaben über judenchristliche Ebionäer nur für die Darstellung des längst verflossenen Kerinthianismus gebrauchen zu können meinte. Wenn er dann aber späterhin doch noch das Panarion mit einer besonderen Abhandlung über die Ebionäer ausstattete, so wird man die Anregung dazu doch wieder am ehesten in Nachrichten suchen wollen, die ihm inzwischen über Ebionäer seiner Gegenwart zugegangen seien. Allein, gerade die wichtigsten seiner Originalbeiträge in haer. 30 erweisen sich als spätere Einfügungen in eine ältere Fassung des Aufsatzes, die hauptsächlich aus den

1) Siehe oben S. 166 f.

heterodoxen Partien des Klemensromanes in der oben analysierten Weise auf Grund des Stichwortes hergestellt war, dies Buch sei von den die Propheten schmähenden Ebionäern verfälscht.

a) Der Abschnitt haer. 30 18 beginnt mit folgenden Mitteilungen: *οὗτος μὲν οὖν ὁ Ἐβίων καὶ αὐτὸς ἐν τῇ Ἀσίᾳ ἔσχεν τὸ κήρυγμα καὶ Ῥώμῃ, τὰς δὲ ῥίζας τῶν ἀκανθωδῶν παραφυάδων ἔχουσιν ἀπό τε τῆς Ναβατέας*[1] *καὶ Πανεάδος τὸ πλεῖστον, Μωαβίτιδός τε καὶ Κωχαβῶν τῆς ἐν τῇ Βασανίτιδι γῇ ἐπέκεινα Ἀδραῶν — ἀλλὰ καὶ ἐν τῇ Κύπρῳ.*

Da Ebion nach der einen Betrachtungsweise des Epiphanius ja ein Spießgeselle Kerinths war, so mußte auch er in Kleinasien gelehrt haben[2]. Seine Wirksamkeit in Rom ließ sich aus der Nachricht des Hippolyt Philos. VII 9 erschließen, der dort auftretende Theodot sei durch die Ebionäer beeinflußt gewesen. Es ist aber auch mit der Möglichkeit zu rechnen, daß die Angabe auf einem Bericht beruht, in dem die elkesaitische Propaganda in Rom als ein Unternehmen der Ebionäer, bzw. des Ebion bezeichnet war.

Die dann folgenden geographischen Daten, die wir zunächst unter Ausschluß der letzten Worte *ἀλλὰ καὶ ἐν τῇ Κύπρῳ* betrachten, bezieht man herkömmlich auf diejenigen Gegenden, aus denen des Häresiologen persönliche Nachrichten über die Ebionäer stammen; zum mindesten zweifelt man nicht an der Absicht des Kirchenvaters, hier die Siedelungsgebiete der Ebionäer zu beschreiben. Allein, Epiphanius sagt ja gar nicht, daß die Ebionäer in den aufgezählten Landschaften wohnhaft seien. Es wird vielmehr folgendes berichtet: die Wurzeln ihrer dornigen Nebenschößlinge, d. h. ihrer Irrlehren, haben die geschilderten Ebionäer nicht sowohl aus Ebions Tätigkeit in Kleinasien und Rom, sondern hauptsächlich von Nabatäa und Paneas her, aber auch von Moabitis und dem basanitischen Kokaba her erhalten.

1) Mit Unrecht hat Dindorf, einer Conjectur des Petavius folgend, *Βατανέας* für *Ναβατέας*, das alle Zeugen bieten, in den Text gesetzt.

2) Vgl. oben S. 210 Anm. 1. Weil ihm Kerinth, Merinth und Ebion als die Leiter der selben häretischen Bewegung in Kleinasien erschienen, darum konnte Epiphanius die Geschichte, die Irenäus adv. haer. III 3 4 und Euseb h. e. III 28 6 von Kerinth und dem Apostel Johannes erzählten, haer. 30 24 auch mit Ebion in Zusammenhang bringen.

Aus Kokaba her hatten die Ebionäer, deren System von dem Ebions unterschieden wird, einen Anstoß zu ihren ketzerischen Lehren insofern empfangen, als Ebion nach haer. 30 2 von diesem Orte aus ihnen die Sätze beigebracht hatte, Christus sei ein von Joseph gezeugter Mensch gewesen, und das Gesetz habe auch für die Christen Geltung. Um die übrigen Angaben zu verstehen, müssen wir uns daran erinnern, daß Epiphanius sich das aus dem Klemensroman erhobene Bild des Ebionäertums durch eine Beeinflussung von seiten der Elkesaiten erklärt hatte[1]; von diesen haben die Ebionäer die christologischen Phantasien, die Lästerung der Propheten, die Waschungen, den Vegetarismus und anderes mehr gelernt, wovon in der Lehre Ebions deshalb noch nichts enthalten war, weil Hippolyt ja nichts darüber meldete. Nun war, wie oben S. 205 f gezeigt, dem Epiphanius aus einer sich ganz an den geographischen Sprachgebrauch des AT haltenden Vorlage, die versehentlich an den Namen der Essäer eine kurze Schilderung der Elkesaiten angehängt hatte, die Nachricht überkommen, die von ihm später zu Ossäern umgetauften Essäer von haer. 19 stammten aus Nabatäa, Ituräa und Moabitis. Weil aber die ihm selber unter dem Namen Sampsäer geschilderten Elkesaiten nach seiner Construction die christianisierte Fortsetzung der Ossäer bildeten und deren Wohnorte *κατὰ διαδοχήν* einnahmen[2], deshalb hatte Epiphanius auch haer. 53, wo er in der Hauptsache den früheren Bericht haer. 19 wieder ausschrieb, im genauen Anschluß an die für die Essäer vorgefundenen Daten gleichfalls Moabitis, Ituräa und Nabatitis als die Sitze der Sampsäer-Elkesaiten bestimmt. Waren aber die ebionäischen Anschauungen und Bräuche besonders von den Elkesaiten angeregt[3], so ließ sich auch sagen, daß die Ebionäer die Grundlagen ihrer Irrlehren namentlich von den Nieder-

1) Siehe oben S. 188.

2) Vgl. oben S. 206 f.

3) Nach den vorangehenden Darlegungen wird es jedoch nicht mehr zweifelhaft sein können, daß alle Hinweise des Epiphanius auf einen Zusammenhang der Ebionäer mit den Elkesäern-Sampsäern und Essäern nur auf eitlen Combinationen beruhen. Daß auch die Vorstellungen und Sitten der Elkesaiten nicht durch den Essäismus, sondern durch das arabisch-babylonische Heidentum beeinflußt waren, ist neuerdings wieder mit Recht von Hoennicke a. a. O. S. 237 ff betont worden.

lassungen der Elkesäer her, also von Nabatäa, Ituräa und Moabitis her empfangen hatten. Stellen wir nun noch in Rechnung, daß Epiphanius unter Ituräa nicht, wie der Verfasser seiner Vorlage, die syrisch-arabische Wüste, sondern mit Luk. 3_1 den nördlichen Gebietsteil des Tetrarchen Philippus, also die Landschaft Paneas verstand und, einer öfters geübten Neigung von ihm entsprechend, den bekannteren für den weniger häufigen Namen einsetzte, so haben wir die Vorgeschichte der Aussage *τὰς δὲ ῥίζας τῶν ἀκανθωδῶν παραφυάδων ἔχουσιν ἀπό τε τῆς Ναβατέας καὶ Πανεάδος τὸ πλεῖστον, Μωαβίτιδός τε καὶ Κωχαβῶν τῆς ἐν τῇ Βασανίτιδι γῇ* im wesentlichen klargestellt.

Der besondere Anlaß aber zu dieser gewiß recht seltsamen Einkleidung lag im folgenden. Wie oben S. 200 f nachgewiesen, gehen der Abschnitt haer. 30_{18} und haer. 18 gemeinsam auf einen *κατὰ Ἐβιωναίων* betitelten Urentwurf des Epiphanius zurück, der als U bezeichnet sein mag. Nach dem Befund in haer. 18_1 begann der Versuch U mit folgender, aus der Sonderquelle für haer. 17—19 entlehnten Nachricht über die Ebionäer: *ἀπὸ τῆς Γαλααδίτιδος καὶ Βασανίτιδος καὶ τῶν ἐπέκεινα τοῦ Ἰορδάνου ὁρμώμενοι.* Unterrichtete sich Epiphanius aber bei der erneuten Verwertung des in seinen Materialien verbliebenen Blattes U in Eusebs Onomastikon über den geographischen Begriff Galaaditis, so fand er, daß es sich um den Gebirgszug handele, der vom Libanon im Norden bis nach Petra im Süden reichte[1]. Nun hatte er schon haer. 30_2 erklärt, die Ebionäer seien unter den nach und um Pella geflüchteten Christen entstanden, die der im benachbarten basanitischen Kokaba wohnhafte Ebion verführt hatte. Dieser Sachverhalt schien auch in U mit der Angabe *ἀπὸ τῆς Βασανίτιδος ὁρμώμενοι* festgestellt zu sein. Denn der Ausdruck *ὁρμᾶσθαι ἀπό*, in der Vorlage von haer. 17—19 sicher zur Bezeichnung des Heimats- und Wohngebietes gebraucht, ließ sich auch auf das geistige Abhängigkeitsverhältnis beziehen, da es in der häresiologischen Literatur üblich war, die Anregungen, die eine Secte von einer anderen

1) Eusebius Onomastikon ed. Klostermann S. 60: *Γαλαάδ . . . κεῖται δὲ ἐπὶ τὰ νῶτα τῆς Φοινίκης καὶ τῆς Ἀραβίας, καὶ συνάπτον τῷ Λιβάνῳ παρατείνει διὰ τῆς ἐρήμου μέχρι τῆς ὑπὲρ τὸν Ἰορδάνην Πέτρας, ἐν ᾗ κατῴκει Σηὼν ὁ Ἀμορραῖος.*

empfangen hatte, auch durch Wendungen wie *ἀφορμὰς λαμβάνειν ἀπό, ὁρμᾶσθαι ἀπό* zu bezeichnen[1]. Ganz entsprechend mußte nun auch die andere in U festgehaltene Aussage *ἀπὸ τῆς Γαλααδίτιδος ὁρμώμενοι* auf ein örtliches Gebiet gedeutet werden, von dessen Bewohnern her die Ebionäer entscheidende Antriebe bekommen hatten. Nun fügte es sich, daß die von Euseb erwähnten Endstationen der Galaaditis, die Ausläufer des Libanon und Petra, mit Ituräa-Paneas einerseits, mit Nabatäa anderseits zusammenfielen und den Häresiologen notwendig an die Liste der elkesaitischen Wohnstätten erinnern mußten. Daher fand Epiphanius in der Nachricht von U lediglich eine Bestätigung seiner eigenen Combination wieder, daß die Ebionäer die Impulse (*ὁρμαί*) zu ihren Irrlehren von den Elkesaiten erhalten hätten, die in Nabatäa, Ituräa-Paneas und Moabitis heimisch waren. Der vermeintlichen Ausdrucksweise von U folgend, beschrieb er diese Abhängigkeit nun gleichfalls geographisch, verdeutlichte aber die Wendung *ὁρμῶνται ἀπό* durch *ἔχουσιν τὰς ῥίζας τῶν ἀκανθωδῶν παραφυάδων ἀπό*, zerlegte den Begriff Galaaditis nach haer. 19_1 53_1 in Nabatäa, (Ituräa-)Paneas und Moabitis und specialisierte endlich noch die in U dann folgende Angabe *ἀπὸ Βασανίτιδος* nach haer. 30_2 (s. oben S. 102 Anm. 2) genauer zu *ἀπὸ Κωχαβῶν τῆς ἐν τῇ Βασανίτιδι γῇ ἐπέκεινα Ἀδραῶν.*

Wir kommen jetzt zu der Schlußnotiz: *ἀλλὰ καὶ ἐν τῇ Κύπρῳ.* Diese Angabe ist auf keine Weise als Combination erklärbar. Da Epiphanius nun doch über einige, erst sehr spät erworbene selbständige Nachrichten über wirkliche Ebionäer verfügte[2], da diese seine Erforschungen ferner sicher aus keiner der zuvor genannten Gegenden stammen können und das Panarion auf Cypern abgeschlossen wurde, so ist trotz allem Staunen die

1) Vgl. z. B. Epiphanius haer. 53_1: *οἱ Σαμψαῖοι ἐκ τῆς βίβλου τοῦ Ἠλξαῒ ὁρμῶνται*, haer. 26_3 *ὁρμῶνται δὲ οἱ Γνωστικοὶ ἀπὸ μωρῶν ὀπτασιῶν.* — In haer. 18 hatte Epiphanius den Ausdruck *ὁρμᾶσθαι* ebenfalls irrig nur auf die einstmaligen Wohnorte gedeutet.

2) Beständen die selbständigen Beiträge des Epiphanius nur aus den Mitteilungen über das EE, so wäre die gegebene Lösung die, daß er, der die Parteiliteratur als die wichtigste Quelle für die Darstellung einer häretischen Gruppe betrachtete, sich zur Vervollständigung des aus Pseudoklemens herausgesponnenen Berichtes das von Euseb Nr. 8 als ebionäisches Sonderevangelium bezeichnete HE aus einer Bibliothek, etwa aus der Cäsariensis, verschafft hat.

Folgerung nicht zu umgehen, daß die Schlußbemerkung durch die Existenz einer ebionäischen Ansiedelung auf Cypern veranlaßt worden ist, über die dem Bischof von Konstantia zu guter Letzt noch einige Kunde zugetragen wurde. Dann aber fällt die Angabe als Aufenthaltsbestimmung zeitgenössischer Ebionäer so vollständig aus der aufgedeckten Gedankenrichtung der ganzen Stelle heraus, daß sie unmöglich zugleich mit der davorstehenden Ausführung fixiert sein kann. Sie ist vielmehr nur als ein nachträglicher Zusatz zu verstehen, der unter der irrtümlichen Voraussetzung erfolgt ist, im Zusammenhang seien nach irgendwelchen Quellen die übrigen Siedelstätten der ebionäischen Häretiker aufgezählt.

Eben dieser Sachverhalt ist aber auch schon durch grammatische Gründe sicher gestellt. Das Satzglied *ἀλλὰ καὶ ἐν τῇ Κύπρῳ* steht nämlich völlig asyndetisch da. Die von Zahn GK II S. 666 Anm. vorgeschlagene Verbindung mit *ὁ Ἐβίων ἔσχεν τὸ κήρυγμα ἐν τῇ Ἀσίᾳ καὶ Ῥώμῃ* ist schon stilistisch nicht annehmbar und sachlich vollkommen unerklärlich. Ebenso wenig angängig ist die Verknüpfung mit *ἔχουσιν τὰς ῥίζας ἀπό* oder mit *Κωχαβῶν τῆς ἐν τῇ Βασανίτιδι γῇ*. Es kann nur so sein: der Kirchenvater hat hinterher seine frühere Aufzeichnung als ein Verzeichnis der ebionäischen Wohnorte mißverstanden und den vermeintlichen Zusammenhang *οἱ Ἐβιωναῖοι εὑρίσκονται ἐν τῇ Βασανίτιδι γῇ* durch die neu gewonnene Erkenntnis *ἀλλὰ καὶ ἐν τῇ Κύπρῳ* abschließend ergänzt[1].

Hieraus ist aber zu folgern, daß dem Verfasser des Panarion die cyprischen Ebionäer, auf die nach allen unseren Aufzeigungen einzig und allein seine selbständigen Beiträge zurückgehen können, erst nach Fertigstellung des Grundstockes von haer. 30 geschildert worden sind. Aus der eigentümlichen Vorgeschichte der übrigen geographischen Daten ergibt sich des weiteren, daß die ältere Redaction von haer. 30 schon jenes durch die petrinische

1) Epiphanius war gewohnt, bei der Angabe der Sitze der einzelnen Häresien das letzte Datum durch *ἀλλὰ καί* einzuleiten; vgl. z. B. haer. 42 1 von den Marcioniten: *ἡ δὲ αἵρεσις ἔτι καὶ νῦν ἔν τε Ῥώμῃ καὶ ἐν τῇ Ἰταλίᾳ ... ἐν Κύπρῳ τε καὶ Θηβαΐδι, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ἐν τῇ Περσίδι καὶ ἐν ἄλλοις τόποις εὑρίσκεται*; haer. 47 1 von den Enkratiten: *εἰσὶ δὲ καὶ ἐν μέρεσι τῆς Ἀσίας ... ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τῆς τῶν Ἀντιοχέων τῆς Συρίας.*

Quellenschrift des Klemensromanes vermittelte elkesaitische Gepräge getragen hat, um dessen willen man die Leser des EE unter den synkretistisch-gnostischen Judenchristen gesucht und von den nichtgnostischen ebionäischen Lesern der bei Irenäus Nr. 2 angedeuteten Matthäusschrift unterschieden hat.

b) Aber auch die Angaben und Ausführungen, die in haer. 30 auf das EE bezug nehmen, sind ganz offensichtlich erst nachträglich in die Beschreibung des Ebionäertums als der im Klemensroman zu beobachtenden Partei eingefügt worden.

Klar ist von vornherein, daß Epiphanius erst sehr spät mit dem EE als dem Sonderevangelium der Ebionäer bekannt geworden sein kann. Denn nimmermehr hätte er die Darlegung des Origenes zu Matth. 20 30 f in der aufgezeigten Weise verstehen und den Ebion ebenso wie den Kerinth hauptsächlich auf Grund der Genealogie bei Matthäus argumentieren lassen können[1], wenn ihm bei der Abfassung von haer. 28 und haer. 51 das EE bereits zu Gesicht gekommen wäre. Das EE hatte ihm aber auch noch nicht vorgelegen, als er den Index zu jenem Abschnitt des Panarion verfaßte, der haer. 30 enthält. In diesem kurzen Auszuge, der höchst bezeichnenderweise auch die übrigen Originalbeiträge des Häresiologen nicht berücksichtigt, heißt es von den Ebionäern: *Ἰουδαῖοι δὲ ὄντες εὐαγγελίοις κέχρηνται* (Dindorf II S. 5). Diese Aussage kann doch nicht von einem formuliert sein, der da aus eigener Erfahrung wußte, daß die Ebionäer sich ausschließlich einer verfälschten Gestalt des Matthäusevangeliums bedienten. Hier ist vielmehr nur die im Klemensroman angestellte, ganz allgemeine Beobachtung zum Ausdruck gebracht, daß die im übrigen zu den Juden zu zählenden Ebionäer — der Standpunkt des Urentwurfes zu haer. 18 wirkt noch nach — ihren Widerspruch gegen gewisse Vorschriften und Überlieferungen des Pentateuchs aus Evangelien begründen. Die Bemerkung deckt sich also ungefähr mit haer. 30 18 *τὸ εὐαγγέλιον δέχονται*, womit die für die Ebionäer bei den Verhandlungen über die echten und falschen Perikopen bei Pseudoklemens ausschlaggebende Instanz bezeichnet war[2]. Diese Berufung auf evangelische Stellen verbürgte den Gebrauch von

1) Siehe oben S. 209 f.
2) Siehe oben S. 196.

Evangelienschriften[1], über deren nähere Beschaffenheit der Kirchenvater aber noch nichts Näheres mitteilen konnte.

Betrachten wir nun die sicheren Bezugnahmen auf das EE in ihrem Verhältnis zu der übrigen Darstellung. Wie dargelegt, hat Epiphanius die von ihm erschlossene zweite Periode des Ebionäertums der Christusspeculationen halber aus elkesaitischer Einwirkung erklärt. Diese Beurteilungsweise setzt voraus, daß dem Kirchenvater das Dogma vom Adam-Christus auch wirklich als die charakteristische Christuslehre der späteren Ebionäer erschienen ist. Ganz entsprechend ist im Index (Dindorf II S. 5), der auch hierin das frühere Stadium von haer. 30 widerspiegelt, diese Anschauung ohne Einschränkung als die Lehre der ebionäischen Häresie verzeichnet worden. Nach haer. 30 3 sollen die Dinge jedoch ganz anders liegen. Danach soll es überhaupt keine einheitliche Christologie geben, sondern: *ἄλλοι ἄλλως παρ᾽ αὐτοῖς περὶ Χριστοῦ διηγοῦνται, .. πολλὴ παρ᾽ αὐτοῖς σκότωσις ἄλλοθι ἄλλως καὶ ἄλλως αὐτὸν ὑποτιθεμένοις.* Die zweite dieser Äußerungen ist sehr interessant. Sie bestätigt unser Ergebnis, daß Epiphanius sein Wissen um die hier angedeuteten vielfachen christologischen Ideen der Ebionäer in der Tat aus den für solche gehaltenen Urkunden dieser Häretiker geschöpft hat. Denn sie kann nach unseren Nachweisen unter keinen Umständen etwa auf die Meinungsdifferenzen in verschiedenen ebionäischen Provinzen gedeutet, sondern nur folgendermaßen verstanden werden: an anderen Stellen ihrer Literatur (*ἄλλοθι*) bringen sie immer wieder andere Aussagen über Christus vor.

Vor diesem zusammenfassenden Urteil von haer. 30 3 sind nun zu seiner Begründung drei, wie gezeigt, aus schriftlichen Quellen gewonnene Proben vorgeführt. Die beiden ersten, die sich auf die Verknüpfung von Adam und Christus beziehen, sind dem Klemensroman entnommen[2]. Die dritte lautet: *πάλιν δὲ ὅτε βούλονται λέγουσιν· οὐχί, ἀλλὰ εἰς αὐτὸν ἦλθε τὸ πνεῦμα, ὅπερ ἐστὶν ὁ Χριστός, καὶ ἐνεδύσατο αὐτὸν τὸν Ἰησοῦν καλούμενον.* Mit diesem Satze hat Epiphanius nun ganz zweifel-

1) Im Ausdruck schließt sich Epiphanius an Euseb h. e. IV 29 5 an, wo es von den Severianern heißt: *χρῶνται ... καὶ εὐαγγελίοις.*

2) Vgl. oben S. 196 f.

los die Christuslehre des EE fixieren wollen, dessen Beschreibung dann auch sofort mit Nr. 14 folgt. Die Angabe *τὸν Ἰησοῦν καλούμενον* zielt auf Nr. 16 *τὶς ἀνὴρ ὀνόματι Ἰησοῦς.* Die Wendung *εἰς αὐτὸν ἦλθε* ist Wiedergabe von Nr. 17 *εἰσελθούσης εἰς αὐτόν.* Da aber der Wortlaut des Taufberichtes von Nr. 17 sich mit der haer. 28 aus Irenäus mitgeteilten kerinthianischen These[1] ganz nahe berührte, hat Epiphanius irrtümlich die Identität der beiderseitigen Tendenzen vorausgesetzt und den mit den Worten *εἰς αὐτὸν ἦλθε τὸ πνεῦμα* wiedergegebenen Text des EE von sich aus durch den Zusatz *ὅπερ ἐστὶν ὁ Χριστός* erläutert[2]. Wir sehen also: ein auf Pseudoklemens gestütztes früheres Urteil, die Lehre vom Adam-Christus sei das eigentliche Christusdogma der späteren Ebionäer, ist durch den Hinzutritt des EE aufgehoben und zu der Meinung umgekehrt worden, es gäbe überhaupt keine einheitliche ebionäische Centrallehre über Christus. Dieser Umschwung ist bei dem Gewicht, das die Stimme des EE für unseren Häresiologen naturgemäß besitzen mußte, verständlich genug. Desto sicherer hat sich dieses Buch nicht unter dem Material befunden, das dem Verfasser für den ursprünglichen Aufbau von haer. 30 zu Gebote stand.

Dieser Schluß wird durch folgende Erwägung noch mehr gerechtfertigt. Von der früheren Betrachtungsweise her, Ebion sei bloß ein Parteigänger Kerinths gewesen, mußte in Epiphanius eine starke Disposition zurückgeblieben sein, auch Ebion lehren zu lassen, Christus sei bei der Taufe in Jesus eingezogen[3].

1) Epiphanius haer. 28 1: *ἐκήρυττεν* (sc. *ὁ Κήρινθος*) ... *ἄνωθεν δὲ ἐκ τοῦ ἄνω θεοῦ μετὰ τὸ ἁδρυνθῆναι τὸν Ἰησοῦν τὸν ἀπὸ σπέρματος Ἰωσὴφ καὶ Μαρίας γεγεννημένον, κατεληλυθέναι τὸν Χριστὸν εἰς αὐτόν, τουτέστι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐν εἴδει περιστερᾶς.*

2) In der selben Weise hat Epiphanius nochmals haer. 30 14 die Tendenz des Fragmentes Nr. 17 dahin gekennzeichnet: *ἐπειδὴ γὰρ βούλονται τὸν μὲν Ἰησοῦν ὄντως εἶναι ἄνθρωπον, ὡς προεῖπον, Χριστὸν δὲ ἐν αὐτῷ γεγεννῆσθαι τὸν ἐν εἴδει περιστερᾶς καταβεβηκότα, καθάπερ ἤδη καὶ παρ᾽ ἄλλαις αἱρέσεσιν εὑρίσκομεν συναφθέντα αὐτῷ.*

3) Vgl. haer. 51 10: *ἵνα μὴ παραλείψῃ ὁ Λουκᾶς τόπον τοῖς νομίσασιν, αὐτὸν* (sc. *τὸν Ἰησοῦν*) *ἁπλῶς ἄνδρα τέλειον ἐν κόσμῳ πεφηνέναι καὶ εἰς τὸν Ἰορδάνην πρὸς τὸν Ἰωάννην ἡκέναι, ὡς ὑπελήφθη ὑπό τε Κηρίνθου καὶ Ἐβίωνος καὶ τῶν ἄλλων.* Diese Auslassung zielt auf Irenäus adv. haer. I 26 1, nach Kerinth sei nach der Taufe der Christus in Taubengestalt in Jesus eingegangen.

Wenn unser Häresiologe nun, wie sich zeigte, den Taufbericht Nr. 17 irrtümlich durchaus in kerinthianischer Beleuchtung sah, so wäre er doch, falls er jenen schon unter dem ursprünglichen Material für haer. 30 besessen hätte, genötigt gewesen, die Übereinstimmung der Lehre Ebions mit dem Befund im EE festzustellen. Statt dessen ist haer. 30_{3} die kerinthianisch interpretierte Christologie des EE in scharfen Gegensatz zu der Lehre des Ebion selber gesetzt, der sich von solcher Speculation ferngehalten habe. Hieraus ist zu folgern, daß die in haer. 30 ständige Formel, Ebion habe nichts von solcher Phantasie über Christus und den hl. Geist gewußt, ursprünglich nur an dem Gegensatz zu dem Gedanken vom Adam-Christus orientiert war und erst später ganz mechanisch auch auf das Verhältnis zwischen Ebion und dem EE angewandt worden ist.

Entsprechend verraten sich auch die anderen Anspielungen auf die Tauferzählung des EE als spätere Einschiebsel in eine ältere Redaction. Noch im Index zu haer. 30 war, wie gesagt, als ebionäische Lehre nur das Theologumenon vom wiederkehrenden Adam-Christus dargestellt. Jetzt finden wir hier aber doch noch eine andere Spur. Zwischen den Angaben, die Ebionäer setzten das Wasser an die Stelle Gottes und hielten häufig Waschungen ab, steht ganz verloren und deplaciert die Notiz: *τὸν δὲ Χριστὸν ἄνθρωπον ἐν τῇ ἐνσάρκῳ παρουσίᾳ ἐνδεδύσθαι, ὡς ἔφην.* Diese Bemerkung, die handgreiflich interpolatorischen Charakter trägt und ohne Berücksichtigung des Zusammenhanges auf gut Glück an dieser Stelle wohl bloß deshalb eingeschoben ist, weil das Manuscript gerade hier noch Raum bot, ist nun weiter nichts als eine verkürzte Wiedergabe des haer. 30_{3} über die Tendenz von Nr. 17 berichtenden Satzes: *πάλιν δὲ ὅτε βούλονται λέγουσιν· οὐχί, ἀλλὰ εἰς αὐτὸν ἦλθε τὸ πνεῦμα, ὅπερ ἐστὶν ὁ Χριστός, καὶ ἐνεδύσατο αὐτὸν τὸν Ἰησοῦν καλούμενον.* Ähnlich liegt es haer. 30_{16}, wo die Absicht von Nr. 17 in folgender Weise beschrieben ist: *καὶ τούτου ἕνεκα Ἰησοῦν γεγεννημένον ἐκ σπέρματος ἀνδρὸς λέγουσι καὶ ἐπιλεχθέντα, κατὰ ἐκλογὴν υἱὸν θεοῦ κληθέντα, ἀπὸ τοῦ ἄνωθεν εἰς αὐτὸν ἥκοντος Χριστοῦ ἐν εἴδει περιστερᾶς.* Mit dieser Angabe wird in die oben S. 192 f identificierten christologischen Auszüge aus dem Klemensroman ein ganz fremdes Element hineingebracht. Als Nachtrag gibt sie sich aber vor allem dadurch zu erkennen, daß

die logische Verknüpfung *καὶ τούτου ἕνεκα* in keiner Weise zu den vorangehenden Mitteilungen über die zwei Fürsten und Reiche paßt und ähnlich wie die asyndetische Stellung von *ἀλλὰ καὶ ἐν τῇ Κύπρῳ* haer. 30_{18} nur durch ein späteres Mißverständnis des ursprünglichen Zusammenhanges erklärbar ist.

In gleicher Weise tragen auch die polemischen Auseinandersetzungen, die an die EE-Fragmente anknüpfen, gewisse Anzeichen der nachträglichen Einfügung an sich. Denn dahin ist es zu deuten, wenn Epiphanius haer. 30_{19} f sowohl den ebionäischen Vegetarismus wie die These, Christus sei ein bloßer Mensch aus eines Mannes Samen, ohne die leiseste Anspielung auf den Text des EE bereits abschließend besprochen hatte, in haer. 30_{22} und 30_{29-31} dagegen eben die selben Gegenstände zu unserer Überraschung ganz frisch und selbständig, und zwar beidemal von den Fragmenten des EE ausgehend, zur Verhandlung kommen[1]. Damit endlich in haer. 30_{23}, wo das EE unter den ebionäischen Fälschungen auf Namen von Aposteln nochmals erwähnt wird, die in haer. 30_{16} angedeuteten *ἄλλαι πράξεις ἀποστόλων* so bestimmt mit den Acten des Andreas, Thomas und Johannes identificiert, und vor allem die Inhaltsangabe über *ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου* als der Titel eines selbständigen Buches mißverstanden werden konnten[2], muß auch zwischen der aus dem Klemensroman schöpfenden Niederschrift von haer. 30_{16} und dem Abschnitt haer. 30_{23} ein gehöriger zeitlicher Abstand dazwischen liegen.

6. Erweisen sich so der Hinweis auf die cyprischen Ebionäer und die Bezugnahme auf das EE als spätere Nachträge in eine hauptsächlich aus dem Klemensroman gewonnene ältere Fassung von haer. 30, so ist man vollauf berechtigt, ein gleiches von den übrigbleibenden Originalnachrichten des Epiphanius anzunehmen und es als gesichert zu betrachten, daß der Anstoß zur Herstellung von haer. 30 nicht in unterdes zu dem Häresiologen

1) Haer. 30_{22} knüpft an Nr. 19 an. In haer. 30_{29} wird fortgesetzt auf Nr. 16 17 zurückgegriffen, vgl. *οὐ μετὰ τριάκοντα ἔτη καὶ οὐ μετὰ τὸ βάπτισμα Χριστὸς γίγνεται ... καὶ οὐχὶ μετὰ τὸ τριακοστὸν ἔτος ἐποίει τοῦτο, ἵνα εἴπῃς ὅτι ὅτε ἦλθε τὸ πνεῦμα εἰς αὐτόν, Χριστὸς ἐγένετο ... οὐδὲ μετὰ τὸ τριακοστὸν ἔτος, μετὰ τὸ ἐλθεῖν εἰς αὐτὸν τὸ εἶδος τῆς περιστερᾶς, υἱὸς* (Dindorf liest mit V falsch *Ἰησοῦς*) *καὶ Χριστὸς ἐκαλεῖτο.*

2) Siehe oben S. 186 f.

gelangten Mitteilungen über zeitgenössische Ebionäer gelegen hat. Vielleicht hatte Epiphanius späterhin die früheren Combinationen ganz aus dem Auge verloren und mit haer. 30 nur eine versehentlich entstandene Lücke ausfüllen wollen. Möglicherweise ist er von der Beobachtung ausgegangen, daß auch die im Klemensroman vertretene Lehre vom Adam-Christus und soviele andere Eigentümlichkeiten dieses Buches christlicher Art ausgesprochen heterodoxen Character trügen und also auch den Ebionäern als den notorischen Verfälschern dieser Schrift zur Last fallen müßten, die somit doch als christliche Secte zu beschreiben wären. Vielleicht war er auch auf eine Notiz gestoßen, die »Ebionäer« (Elkesaiten) lehrten den Adam-Christus [1].

In den Mittelpunkt stellte Epiphanius jetzt mit haer. 30_{18} eine Bearbeitung jenes liegen gebliebenen alten Essays über die Ebionäer, den er früher schon in haer. 18 verwertet hatte. Das Stück mutet auch noch ganz wie eine in sich abgeschlossene Beschreibung der ebionäischen Häresie innerhalb der ganzen, weitschichtigen Abhandlung an. Außer der nunmehr sehr gründlichen Ausbeutung von Pseudoklemens hat Epiphanius in haer. 30 dann nochmals Hippolyts Syntagma ausgeschrieben [2]. In der Angabe haer. 30_{18} *Χριστὸν υἱὸν θεοῦ κατὰ προκοπὴν . . . αὐτὸν δὲ μόνον θέλουσιν εἶναι . . . ἄνθρωπον . . καὶ ψιλὸν ἄνθρωπον* zeigt sich ferner eine Benützung von Euseb h. e. III 27_{2} *λιτὸν μὲν γὰρ αὐτὸν καὶ κοινὸν ἡγοῦντο κατὰ προκοπὴν ἤθους αὐτὸ μόνον ἄνθρωπον.* Außerdem lassen sich sowohl in haer. 30_{18} wie in anderen Abschnitten eine Reihe von Wendungen feststellen, die dem Kirchenvater zur näheren Ausmalung des vermeintlich gleichen christologischen Standpunktes aus den Abhandlungen über Karpokrates und Kerinth geläufig waren; vgl. z. B. haer. 30_{18} *διὰ δὲ ἀρετὴν βίου* mit haer. 27_{2} *ἀρετῇ καὶ βίῳ δικαιοσύνης*; vgl. ferner haer. 30_{18} *κατὰ συνάφειαν ἀναγωγῆς τῆς ἄνωθεν πρὸς αὐτὸν γεγενημένης*, haer. 30_{16} *ἀπὸ τοῦ ἄνωθεν εἰς αὐτὸν ἥκοντος* mit haer. 28_{1} *ἦλθεν εἰς αὐτὸν ἄνωθεν δύναμις . . . τὸ ἐλθὸν ἄνωθεν ἀναπτῆναι ἀπὸ τοῦ Ἰησοῦ ἄνω.* Endlich finden sich in haer. 30 noch etliche wörtliche Entlehnungen aus den Berichten über die Sampsäer-Elkesäer und

1) Vgl. oben S. 212.
2) Vgl. oben S. 207 Anm. 2.

Samaritaner [1], die es nicht lohnt, sämtlich hier zur Sprache zu bringen.

Aus der Liste der glaubwürdigen Originalbeiträge ist jedoch auch folgende Ausführung haer. 30_{14} zu streichen: *πάλιν δὲ ἀρνοῦνται εἶναι αὐτὸν ἄνθρωπον δῆθεν ἀπὸ τοῦ λόγου, οὗ εἴρηκεν ὁ σωτὴρ ἐν τῷ ἀναγγελῆναι αὐτὸν ὅτι ἰδοὺ ἡ μήτηρ σου καὶ οἱ ἀδελφοί σου ἔξω ἑστήκασιν, ὅτι τίς μού ἐστι μήτηρ καὶ ἀδελφοί; καὶ ἐκτείνας τὴν χεῖρα ἐπὶ τοὺς μαθητὰς ἔφη· οὗτοί εἰσιν οἱ ἀδελφοί μου καὶ ἡ μήτηρ, καὶ ἀδελφοὶ οἱ ποιοῦντες τὰ θελήματα τοῦ πατρός μου.* Diese Nachricht hängt folgendermaßen mit der Bezeichnung des HE als des ebionäischen Sonderevangeliums zusammen. Bei Origenes Nr. 4 war von Leuten die Rede, welche das HE gelten ließen: das konnten für des Epiphanius Verständnis nur Ebionäer sein. Sie belegten aus dem HE ihre Ansicht, der heilige Geist sei Jesu Mutter; zur Erklärung dieser Vorstellung war bei Origenes sodann Matth. 12_{49}f angezogen [2]. Dieses alles combinierte sich Epiphanius dahin, es gäbe auch Ebionäer, die sich darauf beriefen, Jesus habe Matth. 12 seine Zugehörigkeit zu einer irdischen Familie abgewiesen und sich damit selber außerhalb der Kategorie Mensch gestellt. Infolge dieser Abhängigkeit von Origenes ist Jesus haer. 30_{14} gleichwie in Nr. 4 als *ὁ σωτήρ* bezeichnet. Wie diese Ebionäergruppe nur in der Einbildung des Epiphanius bestanden hat, so ist auch die herkömmliche Ansicht irrig, in der freien Anführung von Matth. 12_{47-50} in haer. 30_{14} läge ein Citat aus dem EE vor.

7. Nach Ausscheidung all dieser Combinationen und Entlehnungen bleiben nur folgende Nachrichten in haer. 30 übrig, die wir nach den bisherigen Nachweisen samt und sonders auf die mit den Lesern des EE identischen Ebionäer beziehen dürfen, welche noch um 377 in irgendeinem abgelegenen Örtchen auf Cypern lebten. Die Ebionäer bezeichnen sich als die Nachkommen jener jerusalemischen Urchristen, die vor den Aposteln sich ihrer Habe entäußert und deshalb den Namen »Arme« erhalten hätten (haer. 30_{17}). Ihr gottesdienstliches Gebäude nennen

1) Die Angaben haer. 30_{2} *προσέθετο — ἱματίοις* stammen beispielsweise aus haer. 9_{3}. Ausgangspunkt waren die Vorschriften und Berichte über die Lustrationen in der Contestatio und im Klemensroman selber.
2) Vgl. oben S. 155.

sie Synagoge, ihre Vorsteher Archisynagogen[1] (haer. 30_{18}). Sie bedienen sich ausschließlich der Nr. 14 ff geschilderten griechischen Evangelienbearbeitung, deren Verfasser unter der Maske des Matthäus geschrieben hatte. Nach den Proben aus dieser Schrift lehnen sie die wunderbare Erzeugung ab und glauben vielmehr, daß ein Mann namens Jesus, nachdem er von Johannes getauft war, mit dem heiligen Geist ausgerüstet und von Gott zum Messias proclamiert worden sei. Sie meiden den Fleischgenuß, da die Tiere durch geschlechtliche Vermischung der Leiber entstanden wären (haer. 30_{15}). Wie nach ihrem Evangelienbuche Nr. 19 Jesus am Passahfeste nicht Fleisch gegessen hatte, so verwenden sie selber bei dem jährlichen Passahmahle nur die auch sonst bei den jüdischen Passahmahlzeiten üblichen Massot (*ἄζυμα*); bei der selben Gelegenheit trinken sie nicht, wie sonst die Juden bei diesem Feste, einen Becher Wein, sondern Wasser[2] (haer. 30_{16}). Zu ihren übrigen Einrichtungen gehört auch die Taufe (haer. 30_{16}). Es steht ihnen frei, die Ehe bis zu sieben Malen einzugehen (haer. 30_{18}). Vielleicht ist noch ein zu den Vorbildern des Klemensromans hinzutretender Anknüpfungspunkt für den Hinweis auf die täglichen Waschungen haer. 30_{15} hierher zu rechnen; doch haben wir keinen Anlaß, an mehr als an die jüdische Verpflichtung des Händewaschens vor dem Gebet und an die levitische Reinigung vor dem Besuche des Gottesdienstes zu denken, zu welchem Zwecke ja die Synagogen gern außerhalb der Städte, in der Nähe von Flüssen oder am Meeresstrande erbaut waren[3].

---

1) Diese Nachricht verband Epiphanius dann haer. 30_{18} mit dem aus dem pseudoklementinischen Briefe an Jakobus gewonnenen Wissen, die Ebionäer hätten Presbyter (s. oben S. 178 f), zu der Mitteilung: *πρεσβυτέρους γὰρ οὗτοι ἔχουσι καὶ ἀρχισυναγώγους*. Diese Angabe ist also nicht geeignet, als Beweis für die Verschiedenheit der Ämter und Titel von Ältesten und Synagogenvorstehern bei den Juden zu gelten.

2) Lediglich auf diesem Sachverhalt beruht die Angabe haer. 30_{16}: *μυστήρια δὲ δῆθεν τελοῦσι κατὰ μίμησιν τῶν ἁγίων ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ἀπὸ ἐνιαυτοῦ εἰς ἐνιαυτὸν διὰ ἀζύμων, καὶ τὸ ἄλλο μέρος τοῦ μυστηρίου δι' ὕδατος μόνου.* Die Einkleidung der Notiz steht unter dem Einfluß von haer. 46_{2}: *μυστηρίοις δὲ ὡσαύτως κέχρηται* (sc. *ὁ Τατιανός*), *κατὰ μίμησιν τῆς ἁγίας ἐκκλησίας, ὕδατι δὲ μόνῳ χρώμενος ἐν τοῖς αὐτοῖς μυστηρίοις.*

3) Vgl. Schürer, Geschichte des jüd. Volkes II[3] S. 444.

Jetzt erst kann die Frage erhoben werden, ob diese Judenchristen, die sich selber Ebionäer nannten, von den Ebionäern des Irenäus unterschieden werden müssen. Sie kann nur verneint werden. Zwar erwähnt Irenäus nicht auch die vegetarische Lebensweise[1]; aber es ist doch sehr begreiflich, wenn sein Gewährsmann einen Zug beiseite ließ, der ja kein häretisches Merkmal, nicht einmal eine specifisch ebionäische Sitte betraf. Somit liegt kein Grund vor, das pseudomatthäische EE von dem ebionäischen Matth.-Evangelium zu unterscheiden, auf das sich die irenäische Notiz Nr. 2 bezieht.

8. Allein, so wichtige Resultate die vorhergehenden Aufzeigungen für die Geschichte und Literatur des Judenchristentums abgeworfen haben mögen, war es denn wirklich nötig, diesen langen und mühevollen Weg zu gehen, um die Selbigkeit der Nr. 2 und Nr. 14 ff angezeigten Schriften zu erweisen? Sind nicht jene ziemlich zahlreichen Forscher im Recht, die eine Unterscheidung zwischen den Ebionäern und den gnostischen Judenchristen überhaupt ablehnen und die letzteren auch bei Irenäus beschrieben finden, so daß die Identität des EE mit dem Matth.-Evangelium von Nr. 2 von vornherein gewiß ist? Die Frage ist für uns auch deshalb von Bedeutung, weil sie den Leserkreis betrifft, den das HE bei seiner etwaigen Identität mit dem EE gehabt hat.

a) Wer die Ebionäer des Irenäus mit der synkretistisch-gnostischen Partei zu einer und der selben Größe vereinigt, kann sich vor allem auf folgendes Moment berufen. Das AT der elkesaitischen Kerygmen des Petrus bestand aus dem Pentateuch, den übrigen Geschichtsbüchern und den Hagiographen, umfaßte dagegen keinesfalls die Propheten[2]. Wenn Jakobus rec. 1_{69} zeigt, daß die Propheten ihre Aussagen aus dem Gesetz genommen und mit dem Gesetze Übereinstimmendes geredet haben, so bezeichnet er als »die Propheten« nicht die schriftstellernden Propheten von Jesaja bis Maleachi, sondern die vier prophetischen Geschichtsbücher, welche als die »früheren Propheten« die

---

1) Um den Wasserkelch der Ebionäer scheint Irenäus jedoch gewußt zu haben, wenn er adv. haer. V 1_{3} (MG 7_{1123}) folgende Anspielung macht: reprobant itaque Ebionaei commixtionem vini coelestis et solam aquam saecularem volunt esse, non recipientes deum ad commixtionem suam.

2) Waitz a. a. O. S. 265 ff.

zweite Schicht des palästinensischen bzw. babylonischen Kanons — Gesetz, Propheten, Hagiographen — eröffneten. Während aber die Bücher Josua und Richter ohne weiteres benutzbar waren[1], muß Jakobus rec. 1_{69} aus naheliegenden Gründen doch noch erst dartun, wie und wann die als libri regnorum bezeichneten Bücher Samuelis und der Könige entstanden sind und auf welche Weise man sie zu gebrauchen habe. Mit dieser Stellung der Kerygmen zum Kanon stimmt nun auch jene Nachricht überein, die Epiphanius aus einem an den Namen der Essäer gehängten Bericht über die elkesaitischen Judenchristen übernommen hat: *ἐχρῶντο δὲ καὶ γραφαῖς ἑτέραις μετὰ τὸν νόμον, τοὺς δὲ πλείους τῶν μετέπειτα προφητῶν ἀπεβάλλοντο*[2]. Entsprechend war auch in der die Einstellung von haer. 53 veranlassenden Vorlage von den Elkesäern angegeben: *οὔτε προφήτας δέχονται οἱ τοιοῦτοι*[3]. Es ist kein Zweifel, die schriftstellernden Propheten gehörten nicht zum Kanon des Elkesäismus.

Nun kennzeichnet aber Methodius von Olymp in der oben S. 178 Anm. 1 mitgeteilten Stelle Conv. VIII 10 die Ausstoßung der Propheten aus dem Kreise inspirierter Schriftsteller als das eigentliche häretische Merkmal der Ebionäer, während er von der Sünde, welche die Anhänger des Elkesäus gegen den hl. Geist begehen, nicht einmal andeutungsweise reden will. Sodann fußt auch das dem Epiphanius geläufige Stichwort, der Klemensroman ist von den Ebionäern verfälscht, auf der Vorstellung, daß diese Häretiker die notorischen Lästerer der Propheten seien. Und endlich ist auch bei Irenäus adv. haer. I 26_{2} unter den typischen Zügen der ebionäischen Ketzer aufgezählt: quae autem sunt prophetica, curiosius exponere nituntur, eine Mitteilung, die bei der eigenen Richtung des Irenäus nicht auf wörtliche Auslegung

1) Daß der pseudopetrinische Verfasser mit Taten und Worten Josuas und der Richter ganz einverstanden war, erhellt aus rec. 1_{38}. Das Stück Josua 8_{30-35}, an dem er allein hätte Anstoß nehmen müssen, gehört der allerjüngsten Diaskeuase an (vgl. Cornill, Einleitung in das AT[3 4] S. 32 und 82) und ist ihm allem nach unbekannt gewesen. Übrigens konnten die Elkesaiten diesen Tatbestand in der Überlieferung von Jos. 8 als handgreiflichen Beweis für die Richtigkeit ihrer Kritik an den Schriften bezeichnen.

2) Vgl. oben S. 205.

3) Die haer. 53 dann folgende Anmerkung *οὔτε ἀποστόλους* ist eine falsche Auflösung von *οὔτε τὸν ἀπόστολον* (sc. *Παῦλον*).

der prophetischen Weissagungen, sondern dem ganzen Zusammenhang nach, wo eben zuvor von der alleinigen Annahme des Matth.-Evangeliums und der Verwerfung des Paulus die Rede war, sich nur auf einen weiteren charakteristischen Mangel in Sachen des Kanons beziehen kann. Haben also die Ebionäer nicht nur in der judaistischen Tendenz, in der Verwerfung des Paulus und in der Gebetsrichtung nach Jerusalem hin[1], sondern auch im Vegetarismus, in der Eliminierung der prophetischen Schriften, endlich auch in ihrem hellenisierten Charakter[2] sich mit den Elkesaiten begegnet, so scheint die Schlußfolgerung in der Tat geboten zu sein, daß die grundsätzliche Scheidung zwischen den Ebionäern als vulgären, nichtgnostischen Judenchristen und der synkretistisch-gnostischen Partei nicht berechtigt ist, daß es sich vielmehr um eine und dieselbe Bewegung handeln müsse.

b) Stellen wir die Erklärung dieser Gemeinsamkeiten einstweilen zurück. Welche Bewandtnis es auch mit ihnen haben möge, die schlechthinige Verschiedenheit der ebionäischen und der elkesaitischen Partei ist doch durch folgende Gründe gesichert.

Erstens. Die Ebionäer haben nach Irenäus und dem Befund im EE, dessen Tradenten sich selber Ebionäer nannten, die Geburt aus der Jungfrau mit Nachdruck abgelehnt. Die Elkesäer werden dagegen in keinem einzigen der sie betreffenden Berichte, auch in keiner der nach den typischen Ketzereien geordneten Übersichten als Häretiker hingestellt, die mit ihrer Lehre gegen dieses kirchliche Dogma verstießen. Origenes legte vor seinen Hörern die schlimmen Seiten der elkesaitischen Häresie, die sich erst kürzlich gegen die Gemeinden aufgelehnt habe, zur Warnung bloß (bei Euseb h. e. VI 38), erwähnte aber nichts von einer Verwerfung der Jungfrauengeburt. Alkibiades von Apamea in Syrien, der um 220 die elkesaitische Propaganda nach Rom brachte, hat nach Hippolyt Philos. IX $_{14}$ X $_{29}$ vielmehr gelehrt, Christus sei

1) Vgl. Irenäus adv. haer. I 26_{2} von den Ebionäern »uti et Hierosolymam adorent« und Epiphanius haer. 19_{3} von Elxai: *κωλύει γὰρ εἰς ἀνατολὰς εὔξασθαι, φάσκων μὴ δεῖν προσέχειν οὕτως, ἐπὶ τὰ Ἱεροσόλυμα δὲ ἔχειν τὸ πρόσωπον ἐκ πάντων τῶν μερῶν . . ., ὡς πανταχόθεν τὸ πρόσωπον ἄντικρυς εἶναι τῆς Ἱερουσαλήμ.*

2) Siehe oben S. 148.

zwar ein Mensch gleich den andern allen geworden, aber er sei nicht jetzt zum ersten Male aus einer Jungfrau geboren, sondern schon öfters geboren und erschienen[1]. Die Elkesaiten haben also wie die dynamistischen Monarchianer die Geburt aus der Jungfrau mit dem ψιλὸς ἄνθρωπος Jesus zu vereinen gewußt.

Zweitens. Die judenchristlichen Leser des EE, die nach Irenäus und Epiphanius haer. 30_{17} die legitimen Träger des Namens Ebionäer waren, müssen deshalb von den Elkesaiten verschieden gewesen sein, weil sie nach Nr. 17 dem Taufact, der für die Bekenner der Lehre vom Adam-Christus ganz in den Hintergrund trat, vielmehr entscheidende Bedeutung beimaßen und den Johannes in Nr. 15 ff als vegetarisches Vorbild, als Prediger der Buße, Täufer Jesu und Nachkommen Aarons feierten, während nach elkesaitischer Anschauung (vgl. hom. 2_{16} f) Aaron und Johannes als die Widersacher des Moses und Jesu auf die Seite der falschen, weiblichen Prophetie gehörten.

Drittens. Nach Origenes (bei Euseb h. e. VI 38) entnahmen die Elkesaiten ihre Schriftcitate jeglicher evangelischen Schrift, bedienten sich mithin nicht ausschließlich einer akanonischen Evangelienredaction wie die Ebionäer[2]. Auf das selbe Ergebnis führt der Befund in den pseudopetrinischen Kerygmen. Alle Versuche, in dieser nach Harnack, Chronologie II S. 538 um 200 verfaßten Parteischrift[3] des synkretistisch-gnostischen Judenchristentums den alleinigen Gebrauch einer häretischen Evangelienbearbeitung nachzuweisen, sind als durchaus fehlgeschlagen zu bezeichnen. Wenn die Bevorzugung des matthäischen Referates,

1) Hippolyt Philos. IX 14: τὸν Χριστὸν δὲ λέγει ἄνθρωπον κοινῶς πᾶσι γεγονέναι (vgl. VII 35 βιώσαντα δὲ κοινῶς πᾶσιν), τοῦτον δὲ οὐ νῦν πρώτως ἐκ παρθένου γεγεννῆσθαι, ἀλλὰ καὶ πρότερον κτλ., X 29 ποτὲ δὲ ἐκ παρθένου, ποτὲ δὲ οὔ. Vgl. Theodoret haer. fab. II 7: ποτὲ δὲ παρθένον ἐσχηκέναι μητέρα (MG 83 393). Wenn Theodoret seine Vorlage Hippolyt darauf um den Zusatz ἐν ἄλλοις δὲ συγγράμμασιν οὐδὲ τοῦτο ergänzt, so wirkt offenbar die Erinnerung an das Verhalten der mit elkesaitischen Farben gemalten Ebionäer bei Epiphanius haer. 30 ein.

2) Die Behauptung des Marius Mercator, Ebion habe die Übereinstimmung seiner Lehre mit den drei ersten Evangelien betont, und gegen ihn habe Johannes sein Werk verfaßt (ML 48 928), beruht auf dem, was Epiphanius haer. 51 über die Aloger ausführt; vgl. besonders haer. 51_4.

3) Die Kerygmen werden in der Umgebung des Alkibiades, wenn nicht von diesem selber, verfaßt sein.

die harmlosen Textvermischungen und das winzige Maß übrigens weit und breit bekannter apokrypher Einschläge für die Kerygmen die alleinige Benützung eines akanonischen Evangelienwerkes beweisen sollen, dann müßte eine solche für sämtliche ältesten Väter behauptet werden. Die Berührung aber, welche zwischen rec. $1_{39\ 54}$ und dem ebionäischen Evangelium nach einer Notiz bei Epiphanius haer. 30_{16} zu bestehen schien, hat sich dadurch erklärt, daß der Kirchenvater die vermeintlichen apokryphen Aussagen des Herrn aus jenen Stellen des Klemensromanes herausgesponnen hat[1].

Viertens. Die Ebionäer und Elkesaiten waren in völlig verschiedenen Gegenden entstanden und angesiedelt. Wie die von Epiphanius haer. 19_1 ausgeschriebene Vorlage besagte[2], saßen die Elkesaiten in Nabatäa, in Moabitis und überhaupt in dem nach alttestamentlicher Art als Ituräa bezeichneten syrisch-arabischen Wüsten- und Sumpfgebiet, das sich bis zum Stromland des Euphrat und Tigris hinstreckte. Ebendort, in dem weiten arabischen Lande jenseits des Toten Meeres befanden sich die elkesaitischen Gemeinden, die dem Epiphanius selber unter dem Namen Sampsäer geschildert waren[3]. Theodor bar Kuni[4] weiß, daß die Elkesäer in Arabien an den Uferstrichen des Roten Meeres wohnten. Die im Fihrist des en-Nedim geschilderten Leute, die den El'hasai'h als Stifter und Oberhaupt verehrten, bevölkerten die Sumpfdistricte zwischen der arabischen Wüste und dem Zweistromland. Alkibiades, der um 220 für den Elkesaitismus in Rom Anhänger warb[5], verkündete, daß Elchasai sein grundlegendes Offenbarungsbuch in Parthien empfangen habe. Nach dem Bericht des Hippolyt Philos. IX 13 war

1) Siehe oben S. 193 f.

2) Siehe oben S. 205.

3) Vgl. die Angabe im Index (Dindorf II S. 420): Σαμψαῖοι, οἱ καὶ Ἐλκεσαῖοι, ἔτι δεῦρο τὴν Ἀραβίαν κατοικοῦντες, καθύπερθεν τῆς νεκρᾶς θαλάσσης κειμένην χώραν.

4) Bei Pognon a. a. O. S. 176.

5) Höchstwahrscheinlich beziehen sich die Ausführungen des Origenes bei Euseb h. e. VI 38 auf die Wirksamkeit des Alkibiades in Rom. Die Folgerung von Waitz a. a. O. S. 152, eine elkesaitische Gemeinde habe um 250 in Cäsarea am Meer bestanden, ist nicht begründet. Euseb ist übrigens der Ansicht, die Elkesaiten seien sofort nach ihrem Auftreten wieder untergegangen.

Alkibiades selber im syrischen Apamea zu Hause. Daraus folgt nicht unbedingt, daß auch in Apamea eine elkesaitische Gemeinde bestand, da Alkibiades ja auf einer Reise durch die Hauptsitze der Elkesaiten für ihre Lehre gewonnen und als Agitator sogleich nach Rom geeilt sein könnte. Außerdem ist möglich, daß Hippolyt das Apamea am Orontes mit einer der drei Ortschaften gleichen Namens verwechselt hat, die im Gebiet des Euphrat und Tigris gelegen waren. Wie dem auch sei, die wichtigsten localen Angaben stimmen auf das beste mit der Aufstellung Boussets zusammen, diese ganze religiöse Bewegung, deren System sich mit persischen Religionsideen weithin vertraut erweist und in dem heftigen Protest gegen das Feuer augenscheinlich durch den Gegensatz zum Parsismus bestimmt ist, müsse ihren Ausgangspunkt im fernen Osten genommen haben [1].

Ganz anderswohin weisen uns die brauchbaren Nachrichten über die Aufenthaltsorte und die Herkunft der Ebionäer. Nach der Vorlage, an die Epiphanius den Urentwurf für haer. 18 und 30 18 angeknüpft hatte, gingen die Ebionäer aus der Galaaditis und der Basanitis, also aus dem nördlichen Ostjordanland, hervor [2]. Über die nähere Lage der Siedelstätten gab diese Quelle nichts an. Aber dem Vermerk des Epiphanius haer. 30 2, der auf ihn gekommenen Kenntnis zufolge habe Ebion anfangs gewohnt *ἐν Κωκάβῃ τινὶ κώμῃ ἐπὶ τὰ μέρη τῆς Καρναΐμ, Ἀρνὲμ* [3] *καὶ Ἀσταρώθ, ἐν τῇ Βασανίτιδι χώρᾳ*, liegt sicher eine schriftliche Überlieferung zugrunde, in welcher das derartig topographisch festgelegte Dorf Kokaba, vermutlich durch das Verb *ὁρμᾶσθαι ἀπό*, als die Heimat der Ebionäer bezeichnet war [4]. Als die hebräische Form von Kokaba weiß Epiphanius haer. 29 7

1) Bousset a. a. O. S. 136 ff 285 f.

2) Vgl. oben S. 205 und S. 214 f. Epiphanius setzt haer. 18 1 zu den beiden Landschaftsnamen von sich aus erläuternd hinzu: *καὶ τῶν ἐπέκεινα τοῦ Ἰορδάνου.*

3) *Ἀρνέμ* ist Dittographie.

4) Wenn Epiphanius haer. 30 18 die Lage Kochabas als jenseits von Adraa bestimmt, so orientierte er sich noch von seinem alten Wohnsitz bei Eleutheropolis aus und berücksichtigte, daß im Onomastikon des Eusebius (Klostermann S. 12) Astaroth-Karnaim, in dessen Umkreis ja Kochaba zu suchen war, als noch weiter oben als Adraa gelegen beschrieben war. Nach Euseb a. a. O. S. 12 und 112 ist das betreffende Gebiet haer. 30 2 40 1 auch als Batanäa und Arabien bezeichnet.

Χωχάβα anzuführen. Nun merkt Euseb im Lexikon der biblischen Ortsnamen zu *Χωβά* Gen. 14 15, das westlich von Damaskus gelegen sei, an: *ἔστιν δὲ καὶ Χωβὰ κώμη ἐν τοῖς αὐτοῖς μέρεσιν, ἐν ᾗ εἰσιν Ἑβραίων οἱ εἰς Χριστὸν πιστεύσαντες, Ἐβιωναῖοι καλούμενοι.* Zwischen der Quelle des Epiphanius und der des Eusebius besteht unleugbar ein Zusammenhang. Wie oben S. 144 begründet, schöpft Euseb aus Origenes; dieser muß aber an Stelle des eusebianischen Ausdrucks *ἐν τοῖς αὐτοῖς μέρεσιν* bestimmtere Angaben aufgewiesen haben. Man darf annehmen, daß auch Origenes den von Epiphanius vorgefundenen Wortlaut *ἐν Χωχάβῃ* (s. *Κωκάβῃ*) *τινὶ κώμῃ ἐπὶ τὰ μέρη τῆς Καρναΐμ καὶ Ἀσταρὼθ ἐν τῇ Βασανίτιδι χώρᾳ* darbot, daß Euseb jedoch den Namen des ebionäischen Dorfes nach Gen. 14 15 willkürlich zu *Χωβά* verkürzt [1] und die genauen Daten *ἐπὶ τὰ μέρη κτλ.* durch das sehr allgemeine *ἐν τοῖς αὐτοῖς μέρεσιν* umschrieben hat, weil die Basanitis ja für sein geographisches Verständnis bis ganz nahe an Damaskus heranreichte, die Gegend bei Astaroth-Karnaim, von Cäsarea aus betrachtet, gleichfalls hoch oben im Nordosten auf einer südwestlich von Damaskus laufenden Linie lag wie das links von Damaskus gesuchte Choba von Gen. 14 15, und es sich mithin anzumerken empfahl, daß in jenen Gebieten noch ein Dorf gleichen Namens zu unterscheiden sei. Da die eigentümliche Form, in der die Notiz bei Epiphanius erscheint, sich aber nicht direct aus dem von Euseb doch vermutlich sonst festgehaltenen Wortlaut des Origenes erklärt, so ergeben sich die zwei Möglichkeiten, daß Epiphanius von einem den Origenes paraphrasierenden Vermittler abhängig ist, oder daß er und Origenes selbständig aus einer gemeinsamen Quelle schöpften. Doch das braucht m. E. nicht angezweifelt zu werden, daß es sich beidemal um das selbe Dorf Kokaba handelt.

Die Nachricht der Quelle für den Urentwurf von haer. 18 und haer. 30 18, die Ebionäer stammten aus der Galaaditis und Basanitis, d. h. aus dem nördlicheren Ostjordanland, ist vielleicht, ja höchstwahrscheinlich, nichts anderes als eine verallgemeinernde Wiedergabe jener Auskunft, die Ebionäer seien zu Kokaba in der Basanitis in der Gegend von Astaroth-Karnaim zu Hause. Man kann also nicht mit Bestimmtheit von einer Vielheit ebio-

1) Vgl. Zahn, Forschungen I S. 334 f.

näischer Siedelungen im Ostjordanlande sprechen. Es fehlt auch an einem Zeugnis, wie lange Kokaba von den Ebionäern bewohnt geblieben ist. Über zeitgenössische Ebionäer in diesem Dorfe hat Epiphanius nichts erfahren. Auf die präsentische Form der erwähnten Nachricht bei Euseb ist nichts zu bauen, da sie aus Origenes übernommen ist. Ob Origenes, der auf seinen Reisen nach Bostra an der Landschaft mit dem ebionäischen Dorf vorbeigekommen ist, selber die Beschreibung Kokabas verfaßt hat, ist auch ungewiß. Sicher hat es aber noch um das Jahr 377 in einem abgelegenen Winkel Cyperns eine ebionäische Colonie gegeben. Ob diese eine Tochtergründung Kokabas war oder etwa die letzten Überbleibsel der umgesiedelten ebionäischen Gemeinschaft darstellte, wissen wir nicht. Es wird aber vermutet werden dürfen, daß die Wahl von Cypern dadurch veranlaßt worden ist, daß nach dem Aufstand unter Trajan sich auf dieser Insel keine Juden mehr aufhalten durften, deren Feindschaft den Ebionäern im Ostjordanland das Leben erschweren mußte.

Daß auch in Ägypten eine ebionäische Synagoge bestanden habe, läßt sich weder aus der Bekanntschaft der Alexandriner mit dem HE, noch aus dem von ihnen gebrauchten Titel καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον [1], noch aus den Mitteilungen des Origenes über die Ebionäer erschließen. Zur Zeit wenigstens des Theodoret von Cyrus, der sich für die Secten in seiner Heimat sehr interessiert hat, waren auch in Syrien keine Ebionäer vorhanden [2]. Diese lebten so versteckt, daß Euseb, Hieronymus und Epiphanius, solange er in Palästina weilte, keinerlei eigene Kunde über sie erhielten. Nur das basanitische Dorf Kokaba und ein der näheren Lage nach unbekannter Ort auf Cypern sind uns als ebionäische Wohnstätten verbürgt. Nun hatten selbst die nach Cypern verschlagenen Ebionäer sich noch um 377 die Erinnerung bewahrt, die Nachkommen der alten jerusalemischen Gemeinde zu sein. Nach haer. 30$_{17}$ hoben sie voll Stolz hervor, sie wären deshalb von allen mit der Bezeichnung »Arme« belegt worden, weil sie dereinst ihren Besitz verkauft und den Erlös

1) Vgl. oben S. 139 f und S. 153.

2) Theodoret comp. fab. haer. II 11 (MG 83 397): οὐδὲ γὰρ βραχὺ τούτων διέμεινε λείψανον, οὐ Κηρινθιανῶν, οὐκ Ἐβιωναίων.

den Aposteln zu Füßen gelegt hatten (Act. 4$_{34}$). Ich vermute, daß es auch das Bewußtsein um den Zusammenhang mit der Urgemeinde war, das den ersten Anstoß zur Annahme des Namens Ebionäer gegeben hat. Denn Röm. 15$_{26}$ und Gal. 2$_{10}$ ließ sich leicht dahin mißverstehen, die Gläubigen zu Jerusalem seien schon in dem apostolischen Zeitalter als »die Armen« ausgezeichnet worden [1]. War diese Deutung erst einmal aufgekommen, dann konnte man die »Armen« von Jerusalem auch Matth. 11$_5$ und Luk. 6$_{20}$ und in den Ebionim des AT gepriesen finden, und so waren die Voraussetzungen dafür geschaffen, daß sich bei den Nachfahren der Urgemeinde der Brauch festsetzte, sich von den übrigen Christen durch den Ehrentitel Ebionäer zu unterscheiden. Daß die Annahme der Bezeichnung erst in einem späteren Zeitraum, nach der Flucht aus Jerusalem, besonders seit dem römischen Kriege, erfolgt sein kann, hat Hoennicke a. a. O. S. 232 mit Recht behauptet.

Die Nachrichten, Ebion habe zuerst im basanitischen Kokaba gewohnt und nach dem Fall Jerusalems seine Wirksamkeit begonnen [2], sind von Epiphanius haer. 30$_2$ mit der bei Euseb h. e. III 5$_3$ wohl im Anschluß an Hegesipp geschilderten Flucht der Urgemeinde nach Pella zu der Anschauung verarbeitet worden, Ebion habe seine ersten Opfer unter den Flüchtlingen gefunden, die sich in und bei Pella, das ja Batanäa und Basanitis benachbart läge, eine neue Heimat gesucht hatten. An dieser Combination ist soviel richtig, daß die in Kokaba constituierte Gemeinde der Ebionäer sich in der Tat aus den von Jerusalem geflohenen Christen gebildet haben muß. Kokaba ist ein zweiter Zufluchtsort der jerusalemischen Gläubigen im Ostjordanland geworden; ob sofort vor dem Jahre 70 oder in etwas späterer Zeit über Pella her, ist nicht zu entscheiden. Das wird auch durch die bei Euseb h. e. I 7$_{14}$ erhaltene Mitteilung des Julius Africanus bestätigt, die Verwandten des Herrn hätten sich von den jüdischen

1) Paulus hebt jedoch die Armen als den der Unterstützung bedürftigen Teil aus der Gesamtheit der Heiligen zu Jerusalem heraus. Die Verwerfung der Paulinen schloß natürlich nicht aus, daß die Ebionäer ihnen an geschichtlichem Material entnahmen, was ihren Interessen dienlich war. Es ist sehr wohl möglich, daß auch Nr. 23 »ivit ad Jacobum et apparuit ei« sich an I Kor. 15$_7$ ὤφθη Ἰακώβῳ anlehnt.

2) Siehe oben S. 198.

Dörfern Nazara und Kochaba aus verbreitet. Denn auch dieses nach seinen jüdischen Bewohnern [1] als jüdisches Dorf bezeichnete Kochaba mit der ebionäischen Ortschaft zu identificieren, erscheint mir um so eher geboten, als seine Nichterwähnung im NT dazu nötigt, in ihm einen Wohnsitz der späteren Zeit zu sehen, den die zur Familie des Messias Gehörenden in einem kritischen Augenblick mit Nazaret und Jerusalem, wo sie einander in der Leitung der Gemeinde folgten, vertauscht hatten [2]. Die Sprache des EE und das Verhalten des Irenäus [3] beweisen, daß die ebionäische Gemeinschaft hauptsächlich aus gräcisierten Judenchristen bestand. Das ist um so weniger auffallend, als schon in der Muttergemeinde die hellenistischen Juden so sehr im Übergewicht waren, daß die älteste Verwaltungsbehörde der Sieben nach Act. 6 5 sich ausschließlich aus Hellenisten zusammensetzte, die außer Nikolaos, dem Proselyten aus Antiochien, sämtlich echte Juden waren. Die hebräische Form der Selbstbezeichnung als Ebionim erklärt sich aus dem Vorbilde der bekannten Parteibenennungen Pharisäer, Sadducäer, Essäer usw.

Fünftens. Die Elkesaiten bezeichneten nach Hippolyt Philos. IX 13, Epiphanius haer. 53 1 und dem Bericht im Fihrist des en-Nedim ostentativ den Elchasai als ihren Stifter und Lehrer. Die Ebionäer wußten sich dagegen als den geradlinigen Nachwuchs der jerusalemischen Urgemeinde.

c) Aus diesen Gründen ist es schlechterdings geboten, zwischen den Ebionäern und der elkesaitischen Bewegung mit ihren Entwickelungsperioden ebenso bestimmt und reinlich zu unterscheiden wie zwischen den Nazaräern und Ebionäern. Daß der Bericht des Epiphanius keine Gegeninstanz bilden kann, daß

1) Als *Ἰουδαῖοι τὸ γένος* waren die Ebionäer auch in der von Epiphanius haer. 18 1 ausgeschriebenen Vorlage bezeichnet, die vielleicht von Julius Africanus herrührt.

2) Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums II² S. 81 f sieht freilich das Kochaba des Julius Africanus in dem 3 Stunden nördlich von Nazaret gelegenen Kâkab und unterscheidet auch das basanitische Kokaba von dem eusebianischen Choba, das nach einer Mitteilung von Furrer identisch sei mit dem jetzigen Kâbun nördlich von Damaskus. Aber der Zufall, daß die Gläubigen jüdischer Abkunft drei verschiedene Ortschaften mit fast gleich lautenden Namen bewohnt haben sollten, wäre doch zu seltsam.

3) Siehe oben S. 148.

die übliche Meinung, der pharisäische Ebionitismus sei immer mehr von der synkretistischen Richtung aufgesogen worden, nicht zu halten ist, dürfte sich überzeugend genug herausgestellt haben. Allein, wie erklären sich dann die Nachrichten, die auch den Ebionäern die für die gnostischen Judenchristen charakteristische Verwerfung der Propheten zuschreiben? Die Antwort ist einfach genug: aus einer Vermischung der auf beide Gebilde bezüglichen Mitteilungen.

Bekanntlich hat man in der alten Kirche sogar die Lehren eines Arius, Photin, Paul von Samosata und Nestorius als ebionäisch bezeichnet, und Hieronymus hat den jüdischen Bibelübersetzer Theodotion wiederholt bloß wegen seiner Version von Jes. 7 14 als Ebionäer eingeführt. So ist es sehr begreiflich, daß auch die elkesaitische These, wie sie von Hippolyt Philos. IX 14 beschrieben wurde, *τὸν Χριστὸν δὲ λέγει ἄνθρωπον κοινῶς πᾶσι γεγονέναι*, mit der Marke des Ebionäismus versehen wurde. Die Elkesaiten entsprachen aber außerdem auch noch darin den von Irenäus, Tertullian und Hippolyt so äußerst knapp gezeichneten Ebionäern, daß sie gleichfalls die Beschneidung und die jüdischgesetzliche Lebensweise forderten, mit nach Jerusalem gewandtem Gesicht beteten und den Apostel Paulus bekämpften. Nimmt man hinzu, daß die Elkesaiten unter keinem festen, einheitlichen Parteinamen auftraten [1] und sich namentlich durch ihr Treiben in Rom ziemlich bemerkbar machten, während die Ebionäer ein sehr zurückgezogenes und stilles Dasein führten, also der Kirche in ihren Verschiedenheiten von jenen nicht aufzufallen vermochten,

1) Hippolyt Philos. X 29 führt die Elkesaiten einfach als *ἕτεροι δέ τινες* ein. Dem Epiphanius waren sie als die Sampsäer geschildert worden. Im Fihrist des en-Nedîm sind sie als die sich Waschenden (Mogtasilah) bezeichnet. Aus der Angabe des Alkibiades, Elchasai habe sein Buch an einen Mann namens Sobiai weitergegeben, ist zu schließen, daß die Anhänger Elxais, von denen Alkibiades kam, sich Täufer nannten, »denn *Σοβιαΐ* ist offenbar nichts anderes als das persönliche Pseudonym für die Secte der Ssabier. Ssabier aber bedeutet wieder nichts anderes als Täufer, vom syrischen צבע« (Bousset a. a. O. S. 158). Der Verfasser der von Epiphanius haer. 19 befolgten Vorlage glaubte die Elkesaiten unter dem bekannten Namen Essäer schildern zu müssen. Die Quelle des Methodius von Olymp bezeichnet sie als *οἱ περὶ τὸν Ἐλκεσαῖον*, und vielleicht ihr sich anschließend gebraucht Origenes die Benennung *Ἑλκεσαΐται*, und redet die Vorlage von Epiphanius haer. 53 von den *Ἐλκεσαῖοι*.

so kann es nicht wundernehmen, daß es gar bald Sitte wurde, die elkesaitischen Judenchristen als die von den älteren Vätern angedeuteten Ebionäer zu betrachten und die auf beide Parteien bezüglichen Berichte durcheinander zu mengen.

Die Verwirrung ist noch dadurch vergrößert worden, daß man auch die Notizen über die Nazaräer bei Apollinaris, Epiphanius, Hieronymus und ihren Nachschreibern in den selben Topf warf und im Abendland sich sogar daran gewöhnte, die Ebionäer als Symmachianer[1] zu bezeichnen. Auf Symmachus als den Patron der ebionäischen Häresie konnte oder mußte man folgendermaßen kommen. Euseb hatte h. e. VI 17 mitgeteilt, daß Symmachus, auf Grund des Matthäusevangeliums disputierend, die Häresie der Ebionäer »befestigt« habe[2]. Mit diesem Ausdrucke *κρατύνειν*, confirmare, pflegten die Häresiologen nun aber sonst die Begründung und den Ausbau einer Irrlehre durch ein Sectenhaupt zu bezeichnen, nach dem dann die Anhänger dieser Ketzerei benannt wurden; vgl. z. B. Hippolyt Philos. IX 11 f *ταύτην τὴν αἵρεσιν ἐκράτυνε Κάλλιστος* ..., *ἀφ' οὗ καὶ τὴν τοῦ ὀνόματος μετέσχον ἐπίκλησιν* ... *Καλλιστιανοί*, Philastrius haer. 5 Sadducaei ... a Saddoc homine Judaeo ..., qui et confirmavit hanc haeresim, ut ex eo Sadducaei dicerentur. Entsprechend ergab sich aus der eusebianischen Notiz, bzw. aus ihrer Vorlage Origenes, daß die Ebionäer durch Symmachus in das Leben gerufen und folglich auch als Symmachianer zu benennen waren. Nach diesen sich forterbenden und immer neue Verschlingungen aufnehmenden Confusionen war es also möglich, sowohl die Nazaräer wie die Anhänger Elxais schließlich als Symmachianer zu beschreiben.

1) Eine Zusammenstellung der auf die Symmachianer bezüglichen Zeugnisse gibt Harnack, Literaturgeschichte S. 211 f und Chronologie II S. 165 f.

2) Euseb h. e. VI 17: *καὶ ὑπομνήματα δὲ τοῦ Συμμάχου εἰς ἔτι νῦν φέρεται, ἐν οἷς δοκεῖ πρὸς τὸ κατὰ Ματθαῖον ἀποτεινόμενος εὐαγγέλιον τὴν δεδηλωμένην αἵρεσιν* (sc. *τῶν Ἐβιωναίων*) *κρατύνειν*. Die Frage, ob hier von einer Polemik gegen Matth. oder von einer Berufung auf Matth. die Rede ist, muß im letzteren Sinne entschieden werden, da der Wortlaut sich offenbar anlehnt an Irenäus adv. haer. III 11 7: tanta est autem circa evangelia haec firmitas, ut et ipsi haeretici testimonium reddant eis, et ex ipsis egrediens (*ἀποτεινόμενος*) unusquisque eorum conetur suam confirmare doctrinam (*αἵρεσιν κρατύνειν*). Ebionaei etenim eo evangelio, quod est secundum Matthaeum, solo utentes etc. Der eusebianische Satz ist, wie der Zusammenhang in h. e. VI 17 ersehen läßt, Copie nach Origenes. Dieser hatte sich also nur dahin geäußert, daß Symmachus (wahrscheinlich in seiner bei dem Syrer Ebedjesu erwähnten Schrift de distinctione praeceptorum) einige Stellen aus Matth. derart geltend macht, daß es den Anschein habe, als ob er die ebionäische Häresie rechtfertigen wolle. Das ließ sich aber auch von einem jüdischen Schriftsteller sagen, der in der Polemik gegen die Christen die Feindschaft derselben gegen das mosaische Gesetz durch Hinweise auf Stellen wie Matth. 5 18 26 17 ff als sogar der Lehre Jesu zuwiderlaufend beleuchtete. Wenn also Epiphanius de mens. et pond. 16 berichtet, Symmachus sei ein zum Judentum übergetretener Samaritaner gewesen, so widerspricht dem die Bemerkung des Origenes keineswegs. Die letztere ist aber von Euseb h. e. VI 17 irrtümlich dahin verstanden worden, Symmachus sei wirklich ein Ebionäer geworden; und demonstr. ev. VII 1 33 erklärt Euseb dann die Übersetzung Jes. 7 14 *ἡ νεᾶνις* bei Symmachus aus dessen ebionäischem Bekenntnis. Aus dem selben Grunde hat später Hieronymus auch den Theodotion zum Ebioniten gestempelt. Die herrschende Ansicht, der Bibelübersetzer sei Christ, und zwar Ebionäer gewesen, ist durchaus unberechtigt.

Die willkürliche Vertauschung der verschiedenen Namen wird zunächst durch folgende Angabenkette veranschaulicht. Nach Tertullian de praescr. haer. 33 (ML 2 54 f) bestehen die im Galaterbrief bekämpften Judaisten aus der Häresie des Ebion[1]. Mit dieser habe es aber auch der erste Johannesbrief zu tun, wenn er sich gegen solche richte, die Jesum nicht für den Sohn Gottes hielten. Von irgendeinem alten Erklärer sind diese beiden Seiten der ebionäischen Ketzerei nun combiniert worden, um das Bild der Paulusgegner im Galaterbriefe zu bestimmen und entsprechend in Gal. 1 12 »neque per hominem« eine polemische Spitze gegen die judaistische Christologie zu finden. Im Anschluß an diesen Vorgänger erklärt der um 357—363 schreibende Marius Victorinus Rhetor zu Gal. 1 1 ff, daß sich Pauli Ausführungen sowohl gegen den Judaismus als für die Lehre, daß Christus Gottes Sohn sei, einsetzen (ML 8 1147 ff). Von der selben Quelle ist sodann der um 382 verfaßte Ambrosiaster abhängig, der sich zu Gal. 1 1 folgendermaßen äußert: neque, inquit, per hominem, sicut arbitrabantur de Christo, qui hos cogebant circumcidi (ML 17 358). Mit diesen derartig gekennzeichneten Ketzern beschäftigt sich aber schon vorher der Prolog der Auslegung. Sie werden hier noch näher als solche beschrieben, die

1) Der sogenannte Prädestinatus (um 450) hat in den Judaisten des Galaterbriefes vielmehr die Nazarener erkannt, die Ebionäer dagegen in solchen gefunden, die durch Luk. 1 35 verurteilt werden.

aus den Pharisäern stammen; sie erschienen dem Exegeten also als die ἀπὸ τῆς αἱρέσεως τῶν Φαρισαίων πεπιστευκότες, die Act. 15 5 mit der Forderung der Gesetzesbeobachtung aufgetreten waren. Diese Judaisten des apostolischen Zeitalters werden nun aber an dieser Stelle des Ambrosiaster noch unter der Benennung Symmachiani eingeführt. Daraus ergibt sich, daß der Verfasser des Ambrosiaster an die Sitte gewöhnt war, die von Irenäus, Tertullian und Hippolyt beschriebenen Ebionäer auch als Symmachianer zu bezeichnen.

Weil er wahrgenommen hatte, daß Schriftsteller wie Apollinaris und Epiphanius gesetzestreue Judenchristen unter dem Namen Nazaräer beschrieben, andere Autoren dagegen, wie der Ambrosiaster, Ketzer der selben Sorte wieder als die Symmachianer betitelt hatten, so konnte der Manichäer Faustus sich also aussprechen: si mihi Nazaraeorum objiceret quisquam, quos alii Symmachianos appellant etc. (bei Augustin c. Faust. Manich. XIX 4 [ML 42 349]). Diese Bemerkung wurde sodann von Augustin a. a. O. XIX 17 (ML 42 359) mit den Worten »ii sunt, quos Faustus Symmachianorum vel Nazaraeorum nomine commemoravit« wiederholt. Augustins Zusatz »qui usque ad nostra tempora jam quidem in exigua, sed adhuc tamen vel in ipsa paucitate perdurant« beweist, daß er die Notiz des Epiphanius haer. 20 3 μόνοι δέ τινες ἐν σπανίᾳ εὑρίσκονται, ἤ που εἷς ἢ δύο Νασαρηνοί, die auf die jüdischen Nasaräer von haer. 18 ging, versehentlich auf die von Faustus eingeführten Nazaräer bezogen hat. Einige Jahre später hat Augustin die Belehrung des Faustus nochmals vorgebracht: quidam haeretici, qui se Nazarenos vocant, a nonnullis autem Symmachiani appellantur (c. Cresc. Donat. I 31 [ML 43 465]).

Daß aber auch der, wie gezeigt, sehr nahe liegende Brauch aufgekommen war, der von Alkibiades nach Rom überpflanzten elkesaitischen Religionsbewegung die bekannte Etikette »Ebionäer« beizulegen, wird zur Genüge schon dadurch bewiesen, daß Marius Victorinus Rhetor eine Schilderung des elkesaitischen Systems unter dem mit »Ebionäer« identisch erscheinenden Titel Symmachianer übernommen hat[1]. Ebenso hängt die Angabe der

1) Marius Victorinus ad Gal. 1 19: nam Jacobum apostolum Symmachiani faciunt quasi duodecimum et hunc sequuntur (vgl. ad Gal. 2 12 f Jacobus enim frater domini, qui auctor est ad Symmachianos), qui ad dominum nostrum Jesum Christum adiungunt Judaismi observantiam, quamquam etiam Jesum Christum fatentur: dicunt enim eum ipsum Adam esse et esse animam generalem et alia huiusmodi blasphema (ML 8 1155 1162). Mit der Aussage »Jacobum faciunt quasi duodecimum apostolum« will der Exeget wohl nur die Autoritätsstellung des Jakobus bei diesen Häretikern und die engste Verbindung des Jakobus mit den Aposteln in den elkesaitischen Petruspredigten zu erklären versuchen. Will man an dem Ebionäertum des Symmachus festhalten und in den bei Marius Victorinus gezeichneten elkesaitischen Judenchristen seine Partei näher bezeichnet finden, so entstehen die fatalsten Widersprüche, insofern Symmachus doch die von den Elkesaiten verworfenen Propheten übersetzt und Jes. 7 14 so übertragen hat, daß Matth. 1 23, die Beweisstelle für die auch von den Elkesaiten anerkannte Geburt aus der Jungfrau, Lügen gestraft wurde. Aber Symmachus ist ebenso sicher Jude gewesen, wie es eine nach ihm sich nennende judenchristliche Partei nie gegeben hat.

Paschachronik, die Häresie der Ebionäer sei im achten Jahre Trajans bekannt geworden (MG 92 609), trotz der leicht als Vertauschung von Γ und Η begreiflichen Differenz unverkennbar mit dem nach Hippolyt Philos. IX 13 im Buche Elxai genannten Termin ἐπὶ Τραϊανοῦ βασιλείας τρίτῳ zusammen. Ferner ist die Nachricht des Marius Mercator, Ebion sei ein stoischer Philosoph gewesen (ML 48 928), nur durch die Abhängigkeit von einem Berichterstatter zu erklären, dem die Elkesaiten als Ebionäer geschildert waren, und der die ihm als eine These Ebions bezeichnete Lehre von dem durch die Äonen laufenden, hinter dem Weltverlauf stehenden Christus als einen stoischen Gedanken empfunden hatte. Eine gleiche Bewandtnis wird es mit dem Ursprung der von Hieronymus zu Gal. 3 13 (ML 26 387) weitergegebenen Mitteilung haben, Ebion habe Dtn. 21 23 übersetzt: ὅτι ὕβρις θεοῦ ὁ κρεμάμενος; nach dem Befund in den pseudopetrinischen Kerygmen besaßen die Elkesaiten nämlich eine ganz eigentümliche Version des AT[1]. Sicher betraf diejenige Vorlage, nach welcher Methodius von Olymp (gestorben 311) die Ebionäer als Sünder, zwar nicht gegen den Sohn, wohl aber gegen den hl. Geist gebrandmarkt hat, insofern sie die Propheten aus dem Kreise der inspirierten Schriftsteller ausschlossen[2], ursprünglich gleichfalls die Elkesaiten. Wenn Methodius selber zwischen den Ebionäern und den Anhängern des Elkesäus unterscheidet, so

1) Vgl. Waitz a. a. O. S. 259 ff.

2) Siehe oben S. 178 Anm. 1.

beweist das nur, daß er zwei verschieden angelegte Berichte über die Elkesaiten vor sich hatte.

Nach einer ähnlichen Schilderung, welche die Christologie der als Ebionäer verstandenen Elkesaiten wegen der Zustimmung zur Jungfrauengeburt für zureichend erachtete, jedoch an der elkesaitischen Behandlung der Prophetie überhaupt und insbesondere der schriftstellernden Propheten Anstoß nahm, sind auch schon in einem griechischen Texte des Irenäus adv. haer. I 26 2 die Worte »quae sunt erga dominum, similiter ut Cerinthus et Carpocrates opinantur« in »non similiter« corrigiert, und ist weiterhin das Satzglied »quae autem sunt prophetica, curiosius exponere nituntur« eingeschaltet worden[1]. Durch den zweiten Einschub ist der ursprüngliche, anscheinend Act. 21 21 nachgebildete Zusammenhang, die Ebionäer verwerfen den Apostel Paulus als einen Abtrünnigen vom Gesetz und halten sich selber streng an die von jenem abgelehnte Beschneidung und die gesetzlichen Bräuche, völlig unterbrochen worden[2]. Es ist wohl kein Zufall, daß Methodius und der überlieferte Text des Irenäus auch in der Wahl des eigentümlichen Hilfsverbs, φιλονεικοῦντες und nituntur, zusammenstimmen. Nun erklärt es sich auch erst ganz, wie Epiphanius den die Ebionäer betreffenden Bericht bei Irenäus einerseits so leicht mit Kerinth verbinden und bei der Ausnützung der die Ebionäer angehenden Angaben für die Kerinthianer haer. 28 5 gerade diesen Zug wieder mit Stillschweigen übergehen konnte. In seinem Irenäus fehlten eben noch beide Interpolationen. Da Epiphanius hinsichtlich des Begriffes Ebionäer auf eine mit Methodius verwandte Darstellung eingeschworen war und in Ebionäern von vornherein diejenigen

1) Die lateinische Übersetzung des Irenäus ist, wie Jordan in den Theologischen Studien für Zahn (1908) S. 133—192 nachgewiesen hat, sehr wahrscheinlich erst in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts in Nordafrica entstanden.

2) Irenäus adv. haer. I 26 2: apostolum Paulum recusant, apostatam eum legis dicentes, — quae autem sunt prophetica, curiosius exponere nituntur — et circumciduntur ac perseverant in his consuetudinibus, quae sunt secundum legem. Es ist möglich, daß auch die folgende Angabe »uti et Hierosolymam adorent, quasi domus sit dei« (vgl. oben S. 227 Anm. 1) eingeschoben ist. Die Schlußworte dieses Satzes betreffen nicht einen wirklichen ebionäischen Gedanken, sondern sind nur Wiedergabe der kritischen Bemerkung Barn. 16 1 »ὡς ὄντα οἶκον θεοῦ«.

Häretiker sah, welche die Propheten mißhandelten, so wäre ihm jenes Mißverständnis gewiß nicht begegnet, wenn er bei Irenäus den Namen der Ebionäer in Verbindung mit dem auf die προφητικά bezüglichen Vermerk vorgefunden hätte.

Hat es aber alte Darstellungen gegeben, in denen infolge einer Verwechslung mit den elkesaitischen Judenchristen die Ebionäer auch als solche Häretiker erscheinen konnten, welche die Jungfrauengeburt zwar anerkannten, jedoch die Vereinigung von Gott und Mensch in Jesu Person ablehnten, jüdisch-gesetzlich lebten und den Paulus befeindeten, so haben wir endlich offenbar auch die Quelle vor uns, nach der Origenes seine zweite, christologisch der Kirche näherstehende Ebionäerpartei geschildert hat. Wie dem Methodius, so waren ihm die selben Leute unter verschiedenen Gesichtspunkten das eine Mal als Elkesaiten, das andere Mal als Ebionäer beschrieben worden[1]. Zu den synkretistischen Judenchristen paßt denn auch die von Euseb h. e. III 27 5 gewiß nach Origenes wiedergegebene Nachricht, neben dem Sabbat feierten die zweiten Ebionäer zum Gedächtnis an Jesu Auferstehung auch den Sonntag, auf das beste.

Natürlich ist nicht anzunehmen, daß diesen vielfachen Verwechslungen von Ebionäern und elkesaitischen Judenchristen in jedem Einzelfalle auch selbständige Berichte zugrunde liegen. Wie die Ebionäerdarstellung des Irenäus in mannigfaltigster Weise ausgenützt, bald zersplittert, bald bereichert und gelegentlich mit ganz fremdem Material verbunden wurde, so werden auch die Berichte, in denen die Elkesaiten als Ebionäer eingeführt sind, auf einige wenige Urquellen zurückgehen. So läßt es sich beispielsweise begründen, daß der Interpolator des Irenäus, Methodius von Olymp und Epiphanius, für den die ebionäische Häresie zunächt nur die Verwerfung der Propheten bedeutete, von Beschreibungen abhängig sind, die einer und der selben Wurzel entstammen. Ähnlich scheinen sich auch die Aussagen bei Marius Victorinus und Marius Mercator zu einander zu ver-

1) In ähnlicher Weise hat schon Schliemann, Die Clementinen (1844) S. 493 ff die zweite Ebionäerklasse des Origenes-Euseb mit dem gnostischen Judenchristentum identificiert und die auf die prophetica bezügliche Aussage bei Irenäus aus einer Vermischung beider Parteien durch Irenäus selber erklärt.

halten, die Symmachianer (Ebionäer) sähen in Christus die Weltseele, und Ebion sei ein stoischer Philosoph gewesen.

III. Ebionäer- und Hebräerevangelium.

Kann das EE keinesfalls mit dem Evangelium der Zwölf oder dem NE zusammenfallen, muß es sich anderseits mit dem in Nr. 2 angedeuteten, sicher von dem kanonischen Buche verschiedenen Matthäus der Ebionäer decken, so ist es unmöglich, an der Frage nach seinem Verhältnis zu dem HE vorüberzugehen. Chronologische Bedenken gegen die Identität bestehen nicht, da das EE durch Irenäus Nr. 2 ebenso früh bezeugt ist wie das HE durch Hegesipp, bei dem uns das HE zum erstenmal begegnet. Ja, wenn das Petrusevangelium, trotzdem es die vier kanonischen Evangelien benützt, in dem Zeitraum 110—130 entstanden sein kann[1], so dürfte die ganz analoge Compositionsweise des EE auch dann keinen Beweisgrund gegen die Selbigkeit des EE mit dem HE abgeben, falls die Existenz des letzteren schon für die Jahre 130—150 verbürgt wäre.

Wir zählen nun die Gründe auf, die es angezeigt erscheinen lassen, beide Schriften als die gleiche Größe zu betrachten.

1. Epiphanius hat den überlieferten Titel καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον mit Festigkeit auf das EE bezogen und keine andere Schrift kennen gelernt, zu welcher dieser Name auch noch gehören könnte. Diese Tatsache entbehrt insofern nicht des Gewichtes, als der Häresiologe sich in beträchtlichem Maße um die Kenntnis der Sectenliteratur bemüht hat. Auch die mannigfachen Angaben, die Hegesipp, Klemens Alexandrinus, Origenes und Euseb über den Inhalt des HE machten, haben ihm nicht das Urteil verwehrt, daß das von ihm nicht etwa nur dem Anfang nach gekannte, sondern durchgelesene Buch (vgl. Nr. 19) mit jenem wesenseins sei, das man als das HE bezeichne. Daß Epiphanius aber die das HE betreffenden Mitteilungen der älteren Autoren beachtet hat, geht aus Nr. 20 ὅπερ κατὰ Ἑβραίους τινὲς καλοῦσιν und der Verwertung der an Nr. 4 anknüpfenden Discussion bei Origenes hervor[2].

2. Die Inhaber des EE waren Judenchristen, die den Namen

1) Harnack, Chronologie I S. 622.
2) Siehe oben S. 168f und S. 223.

Ebionäer führten und die Geburt aus der Jungfrau verwarfen. Aber auch Euseb hat eine Notiz vorgefunden, derzufolge diejenigen Judenchristen, die sich ausschließlich des HE bedienten, Ebionäer hießen. In der Bestimmung des christologischen Standpunktes der ebionäischen Leser hat er sich freilich geirrt. Die synkretistisch-gnostische Partei, auf die sich die Berichte über christologisch mehr rechtgläubige, jedoch entschieden paulusfeindliche »Ebionäer« nur beziehen lassen, hatte sich überhaupt kein eigenes Evangelienbuch zurechtgemacht.

Sowohl aus den Originalbeiträgen des Epiphanius haer. 30 wie aus den Bruchstücken Nr. 16 19 erhellt, daß die Besitzer des EE vegetarische Grundsätze vertraten. Das selbe Ideal war aber auch in dem judenchristlichen Kreise lebendig, in dem Hegesipp die Erzählungen über den strengen Vegetarianer Jakobus den Gerechten gesammelt hatte. Es läßt sich aber nicht bezweifeln, daß die Gemeinschaft, in der das HE mit dem Abschnitt Nr. 23 erzeugt worden ist, mit den Gewährsleuten des Hegesipp identisch war und folglich gleich den Lesern des EE vegetarischen Grundsätzen huldigte, von denen wir ja auch eine Spur in Nr. 23 gefunden haben. Wie die Hüter der selben Jakobuslegenden ferner abstinenzlerisch gesinnt waren, da ihr Held niemals Wein getrunken hatte, so bedienten sich ebenso auch die Leser des EE nur des Wasserkelches. Wie die Berichterstatter des Hegesipp nur unter den Nachkommen der vor dem Jahr 70 in das Ostjordanland geflohenen Glieder der Urgemeinde gesucht werden können, so wußten sich auch die Leser des EE als die Söhne der jerusalemischen Christen, die ihre Güter zu den Füßen der Apostel gelegt und so zu dem Namen »die Armen« gekommen waren. Wiesen die Tradenten des HE und des EE jedoch so zahlreiche Berührungen auf, so werden sie, und folglich auch die beiden Schriften, nicht von einander zu trennen sein.

3. Das HE hat, wie sich aus der Präcisierung von Nr. 2 zu Nr. 8 ergibt, in einer besonderen Beziehung zu Matthäus gestanden. Es hat aber anderseits doch wieder den Eindruck eines durchaus selbständigen Buches machen können. *Diese beiden Daten lassen sich nur dann vereinigen, wenn das HE im Aussehen dem EE geglichen hat*, das nach Maßgabe der vorhandenen Proben sehr wohl auch als ein eigenes Evan-

gelienwerk erscheinen konnte und doch auf Matthäus zurückgehen, ein Evangelium nach Matthäus sein wollte. War das HE ein apokryphes, neues Matth.-Ev. von der Art des EE, dann erklärt sich auch die Aufnahme des Spruches Nr. 3ᵇ gerade in die 1903 gefundene Abteilung der Excerptensammlung von Oxyrhynchus. Das betreffende, rechts abgebrochene Blatt beginnt mit folgendem Eingang:

> οἱ τοῖοι οἱ λόγοι οἱ [. . . . . οὓς ἐλά-]
> λησεν Ἰῆς ὁ ζῶν κ[ύριος? . . . .]
> καὶ Θωμᾷ καὶ εἶπεν [. . . . .].

Hierauf folgt, wohl vom Hersteller ohne Rücksicht auf die vorher genannten Zeugen passend zur Eröffnung eingesetzt, ein freies Citat von Joh. 8 52, und sofort wird dann die Reihe der akanonischen Herrnworte durch Nr. 3ᵇ begonnen. Wenn nun die ganze Sammlung, etwa dem Vorbilde von Joh. 13 36—14 24 nachgehend, nach den Aposteln geordnet war, und in den Jüngerverzeichnissen Mark. 3 18 = Luk. 6 15 vor Thomas der Apostel Matthäus aufgezählt ist, so scheint es am nächsten zu liegen, den im Papyrus vor καὶ Θωμᾷ zerstörten Apostelnamen als τῷ Ματθαίῳ zu ergänzen. Das HE-Citat Nr. 3ᵇ ist demnach — gewiß mit noch anderen Stücken aus der selben Quelle — in diesen Abschnitt der Blütenlese aufgenommen worden, weil eben das HE diejenigen außerkanonischen Herrnaussprüche darbot, die durch den vor Thomas genannten Zeugen Matthäus verbürgt waren. Wahrscheinlich steht endlich auch die Nachricht bei Klemens Alex. paedag. II 1 16, Matthäus habe sich des Fleischgenusses enthalten, mit dem Matth.-Charakter des mit dem HE zu verselbigenden, von vegetarischen Tendenzen durchsetzten EE im Zusammenhang.

Weiterhin ist völlig verständlich, wenn der Titel καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον für eine Schrift wie das EE aufgekommen wäre. Der Name τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον war besetzt; gebrauchte man ihn dennoch für das EE, so ergaben sich Mißverständnisse wie bei Irenäus adv. haer. III 11 7 (vgl. Nr. 2). So mußte zur Unterscheidung ein Hilfstitel gesucht werden. Die Bezeichnung »Hebräer« paßte in hervorragendem Maße auf die Besitzer des EE, weil diese als die Nachkommen der Urgemeinde die Gläubigen aus den Hebräern im besonderen vertraten. Nun

läßt sich der Einwand erheben, daß Großkirchliche ein neues Evangelium, das gleich dem EE das Ev. des Matthäus zu sein behauptete, doch sogleich hätten als Fälschung entlarven müssen. Denn die Erklärung ist ganz beiseite zu lassen, daß man in der Kirche eine Zeitlang etwa die Möglichkeit habe erwägen können, ob nicht vielleicht das EE das echte literarische Vermächtnis des Zöllnerapostels anstatt des kirchlichen ersten Evangeliums darstelle. Darauf ist folgendes zu erwidern. Das EE zeichnete sich vor allen übrigen akanonischen Evangelien durch das Fehlen gnostischer und doketischer Tendenzen auf das vorteilhafteste aus, war dem synoptischen Typ in Form, Inhalt und Geist am treuesten geblieben, befriedigte das harmonistische Interesse, traf in apokryphen Zügen mit katholischen Handschriften zusammen und beging mit der auch bei Mark. und Joh. vorliegenden Ignorierung der Genealogie [1], sowie mit der vegetarischen Tendenz noch keine Ketzerei. Dazu kam, daß das EE den Landsleuten Jesu und der Apostel maßgebend erschien; die Glaubwürdigkeit atl. Pseudepigraphen machten Gelehrte wie Origenes aber abhängig von dem Ansehen, das sie bei den Juden genossen. Angesichts dieser empfehlenden Momente brauchte der Anspruch des EE in alter Zeit noch nicht gleich kopfscheu zu machen. Denn wie die Evangelien des Mark. und Luk. nach der geltenden Anschauung auf Grund der Lehrvorträge des Petrus und Paulus entstanden waren, so ließ sich die Form des EE auch dadurch erklären, daß hier die evangelische Geschichte so, wie sie aus dem Munde des Matthäus verkündet zu werden pflegte, von unbekannter Hand nachgeschrieben sei. Es lag hier auch ein Evangelium nach Matthäus vor, das aus mehrfachen Gründen in seinen Berichten vertrauenerweckend erschien [2], nach der Entscheidung der treuen Bankhalter des Kanons jedoch nicht unter Leitung des hl. Geistes zustande gekommen, an Dignität also nicht mit der Urkunde zu vergleichen war, welche jene als die eigenen Aufzeichnungen des Matth. recipiert hatten.

4. Da der in dem HE-Fragment Nr. 4 beginnende Bericht sich nur an die Taufgeschichte angeschlossen haben kann, und

1) Vgl. auch oben S. 95 Anm. 2.

2) Auch das lateinische Mittelalter hat ein zweites Evangelienbuch nach Matthäus ertragen.

die Jünger als Zuhörer vorausgesetzt sind, so muß das HE die Berufung der Apostel schon vor dem Taufgange erzählt haben. In dem EE war nach Nr. 16 eine solche Umstellung der Vorgänge tatsächlich ausgeführt worden. Läßt das selbe HE-Fragment durch die Beschreibung des hl. Geistes als Mutter Jesu zurückschließen, daß das HE die Vorgeschichten abgelehnt hatte, so erfüllt das EE auch diese Bedingung. Wie das HE Nr. 4, so hat ferner das EE Nr. 16 die geschichtliche Erzählung zu einem Referat des Herrn an die Jünger umgewandelt. In Nr. 23 und Nr. 16 ist Petrus zurückgedrängt. Wie Aaron im EE Nr. 15, so wird auch im HE Nr. 23 der Hohepriester nur als *ὁ ἱερεύς* bezeichnet. Endlich verträgt sich auch die für das HE bezeugte Stichenzahl mit dem Bilde des EE, insofern dieses größere Stücke der kanonischen Überlieferung preisgegeben hat, auch hierin mit dem durch Nr. 4 und 23 für das HE bezeugten Vorgehen übereinstimmend.

Sechster Abschnitt.

Die Verselbigung der nazaräischen Matthäusausgabe mit dem Hebräerevangelium durch Hieronymus.

I. Hieronymus und die Nazaräer.

1. Die nazaräischen Auslegungen, die Hieronymus in seinem Commentar zu Jesaja mitteilt, sind schon über eine Generation vorher von Epiphanius verwertet und beiden Vätern durch Apollinaris vermittelt worden [1]. Es hat sich auch herausgestellt, daß die von Hieronymus verwarnten socii Ebionitarum nicht auf die Nazaräer, sondern auf Augustin zu deuten sind [2].

Um die Frage, ob Hieronymus überhaupt mit Nazaräern in persönliche Berührung gekommen ist, zu entscheiden, muß man ferner vollständig von allen jenen Aussagen absehen, in denen nur von Hebräern die Rede ist, die sich zu irgendeinem christ-

1) Siehe oben S. 120 ff.
2) Vgl. oben S. 107 f.

lichen Thema äußerten. Denn ganz abgesehen davon, daß der Kirchenvater die betreffende Auskunft von Origenes, Apollinaris und anderen übernommen [1], aber auch frei erfunden haben kann, um seinen eigenen Einfällen größeres Gewicht zu verleihen [2], so brauchten doch seine jüdischen Sprachlehrer kein Bedenken zu tragen, ihre Ansicht über die atl. Grundstelle eines evangelischen Citates und ähnliche Probleme in einer dem christlichen Standpunkt des Fragestellers entgegenkommenden Weise kundzugeben [3].

Nicht minder müssen bei unserer Aufgabe solche Stellen beiseite bleiben, in denen lediglich christgläubige Hebräer genannt werden. Mit welchem Rechte glaubt man, diese anders denn als getaufte und zur Großkirche übergetretene Juden beurteilen zu dürfen, wie solche Origenes [4], Epiphanius haer. 30 $_3$ ff

1) Hieronymus hat sich nicht gescheut, Erforschungen, die Origenes und Euseb bei getauften Juden und Rabbinen eingezogen hatten, für seine eigenen auszugeben; vgl. Klostermann, Die Überlieferung der Jeremiahomilien des Origenes (TU nF I 3) S. 83 und Zahn, Forschungen II S. 88 f.

2) Vgl. das Recept Hieronymus, adv. Rufin. I 13: ipse Origenes et Clemens et Eusebius atque alii complures, quando de scripturis aliqua disputant et volunt approbare quod dicunt, sic solent scribere: referebat mihi Hebraeus et audivi ab Hebraeo et Hebraeorum ista sententia est (ML 23 $_{426}$).

3) Die Angabe comm. in Jes. zu 11 $_1$ (ML 24 $_{148}$), Matth. 2 $_{23}$ werde von den eruditi Hebraeorum als ein Citat von Jes. 11 $_1$ erklärt, die Hieronymus schon 26 Jahre früher ep. 20 $_2$ ad Damas. und dann noch öfters verwertet hat, erinnert an folgende Stelle im babylonischen Talmud Sanhedrin 43 a: »Sie brachten den Nezer (einen Schüler Jesu); er sprach: soll Nezer getötet werden? es steht doch geschrieben: und Nezer wird von seinen Wurzeln sprossen«.

4) Origenes, hom. XX in Jerem.: *καὶ πρῶτον χρήσομαι παραδόσει Ἑβραϊκῇ, ἐληλυθυίᾳ εἰς ἡμᾶς διά τινος φυγόντος διὰ τὴν Χριστοῦ πίστιν καὶ διὰ τὸ ἐπαναβεβηκέναι ἀπὸ τοῦ νόμου καὶ ἐληλυθότος ἔνθα διατρίβομεν.* Daß es derartige Christen jüdischen Volkes auch in der Vergangenheit gegeben habe, konnte Origenes doch nicht in Abrede stellen. Aber er stand ganz unter dem Eindruck der Tatsache, daß die verschiedenen judenchristlichen Gruppen, die er bei Schriftstellern wie Irenäus und Hippolyt einerseits, in der oben S. 241 geforderten Vorlage anderseits geschildert fand, in der gesetzlichen Lebensweise und in der Verwerfung des Paulus und seiner Briefe übereinstimmten und jedesmal unter der Bezeichnung *Ἐβιωναῖοι* beschrieben waren. Daraus und aus dem Umstande, daß auch Justin dial. 47 den gesetzestreuen Judenchristen ein *ἀσθενὲς τῆς γνώμης* nachsagte, glaubte er folgern zu müssen, daß die jesusgläubigen Juden,

und auch Hieronymus selber comm. in Tit. zu 3 9 (ML 26 631) als ihre Gewährsleute näher geschildert haben? Das hätte man doch nie annehmen sollen, daß der um den Ruf seiner Orthodoxie ängstlich besorgte Hieronymus seinen hebräischen Lehrer in der chalkidischen Wüste ep. 125 12 ad Rusticum (ML 22 1079) als einen »frater qui ex Hebraeis crediderat« hätte bezeichnen können, wenn dieser einer von jenen Nazaräern gewesen wäre, die comm. in Matth. zu 27 9 f (ML 26 213) als »Nazaraena secta« bezeichnet und ep. 112 13 ad August. als eine »inter Judaeos haeresis« beschrieben werden, die weder Juden noch Christen seien und deren Standpunkt eine »haeresis sceleratissima« darstelle (ML 22 924)[1]. Wie weit der Kirchenvater in Wirklichkeit davon entfernt war, die Begriffe Nazaräer und christgläubige Hebräer einander gleichzusetzen, veranschaulicht sein Commentar zu Jes. 8 23—9 3, wo er zuerst die wohl von jenem Frater stammende Erklärung von an Christus glaubenden Hebräern anführt[2] und sogleich danach die Auslegung der Nazaräer zu eben der selben Textstelle als einen Beitrag von ganz anderer Seite folgen läßt[3]. Unter den glauben-

als Masse betrachtet, am ererbten Gesetz festgehalten haben und wegen dieser ihrer πτωχεία τῆς διανοίας (de princ. IV 22) von den Alten ohne Unterschied mit dem Scheltnamen Ebionäer belegt worden sind. So kam er zu dem Gesamturteil c. Cels. II 1: Ἐβιωναῖοι χρηματίζουσιν οἱ ἀπὸ Ἰουδαίων τὸν Ἰησοῦν ὡς Χριστὸν παραδεξάμενοι.

Es ist dringend zu wünschen, daß die Behauptung, ebionäisch und judenchristlich seien synonyme Begriffe, fallen gelassen wird. Der Name Ebionäer ist nur die erst später auf Grund von Röm. 15 26 und Gal. 2 10 aufgekommene affectierte Selbstbezeichnung der geschlossenen Gemeinschaft gewesen, die uns in Kokaba und auf Cypern entgegentritt. Ebenso nötig ist es, die Begriffe Nazaräer und Judenchristen auseinanderzuhalten. Der Name Nazaräer war die älteste Bezeichnung für die Christen und ist lange Zeit hindurch von den Juden für die Christen ganz im allgemeinen gebraucht worden; unter den Nazaräern im engeren Sinne ist aber lediglich jene judenchristliche Körperschaft im cölesyrischen Beröa zu verstehen, aus der das NE und die Auslegungen zu Jesaja hervorgegangen sind. Eine dritte Größe für sich bildet endlich die elkesaitische Religionsbewegung.

1) Vgl. auch Hieronymus, comm. in Ezech. IV zu Matth. 9 16 f (ML 25 145): tales sunt Nazaraei, qui veteris legis observantiam evangelicae gratiae aptare conantur, et omnes haeretici, qui testimonium in suo loco alteri sensui congruens alteri nituntur assuere.

2) ML 24 128: Hebraei credentes in Christum hunc locum ita edisserunt: primo tempore etc.

3) Siehe oben S. 109 Erkl. III.

den Hebräern sind in jeder Hinsicht rechtgläubige Christen hebräischer Abstammung verstanden; die Nazaräer werden dagegen durch den Zusatz »quorum opinionem supra posui« nochmals als solche gekennzeichnet, die, wie in Erkl. I (S. 108) gezeigt, mit dem Glauben an Christus die Befolgung des alten Gesetzes verbinden, also durchaus Häretiker sind. Hieronymus hat niemals daran gedacht, die Ebionäer und Nazaräer als die eigentlichen Vertreter der hebräischen Christen anzusehen.

In Betracht kommen mithin nur solche Zeugnisse, in denen die Nazaräer deutlich mit Namen genannt sind. Von ihnen kann die kurze Kennzeichnung der gesetzlichen Lebensweise am Anfang der Erkl. I oben S. 108, die comm. in Ezech. IV wiederholt ist, nichts für eine persönliche Bekanntschaft beweisen, da sie bei Apollinaris und Epiphanius haer. 29 zu finden war. Außer dieser knappen Charakteristik gibt Hieronymus aber nur noch ein einziges Mal eine Beschreibung der Nazaräer, etwa 4 Jahre vor dem Jesajacommentar und über 30 Jahre nach seinem Aufenthalt in der Wüste von Chalkis (374—379), während dessen er nach allgemeiner Ansicht in regem Verkehr mit den Nazaräern von Beröa gestanden haben soll. Der Bericht findet sich in der nach 404 verfaßten Abhandlung ep. 112, in welcher Hieronymus sich endlich dazu herbeiläßt, seine Auslegung von Gal. 2 gegen Augustin zu rechtfertigen. Die Ansicht Augustins, daß die Gläubigen aus den Juden ohne Sünde nach den Ordnungen des Gesetzes hätten weiter leben können, soll nach ep. 112 13 (ML 22 924) einen Fall in die Häresie des Kerinth und Ebion bedeuten, die trotz ihres Glaubens an Christus ausschließlich wegen der Beibehaltung der gesetzlichen Ceremonien von den Vätern verdammt worden seien. Von den Ebioniten sodann, die da Christen zu sein heucheln, will Hieronymus ganz schweigen[1]. Darauf hält er dem Bischof als drittes Warnungsbild die Nazaräer vor Augen: usque hodie per totas Orientis synagogas inter Judaeos hae-

1) Hieronymus unterscheidet nach Epiphanius haer. 30 den Standpunkt des Ebion von dem der Ebionäer. Um den Angriff gegen Augustin wirksamer zu machen, unterschlägt er die häretische Christologie des Kerinth und Ebion. Nur infolge eines fatalen Mißverständnisses hat man gemeint, Hieronymus setze ep. 112 13 die Ebioniten völlig gleich mit den Nazaräern. Er hält sie vielmehr auf das strengste auseinander, wie er sie auch Nr. 27 als zwei besondere Größen nebeneinander aufzählt.

resis est, quae dicitur Minaeorum et a pharisaeis nunc usque damnatur, quos vulgo Nazaraeos nuncupant, qui credunt in Christum filium dei, natum de virgine Maria, et eum dicunt esse, qui sub Pontio Pilato passus est et resurrexit, in quem et nos credimus; sed dum volunt et Judaei esse et Christiani, nec Judaei sunt nec Christiani.

Während Kerinth, Ebion und die Ebionäer wirkliche Christen sein, zur christlichen Kirche gehören wollten, werden die Nazaräer also als Häretiker unter den Juden geschildert, die in sämtlichen Synagogen des Orients vorhanden wären und im Unterschied zu den offen ins christliche Lager übergetretenen Ebioniten das eigentümliche Bestreben hätten, zugleich Juden und Christen zu sein; sie sind freilich auf diese Weise weder das eine, noch das andere. Sie führen den Namen Minäer, werden aber von den sie verdammenden Pharisäern gewöhnlich als Nazaräer benannt. Wir wollen uns nicht damit aufhalten, die Unmöglichkeit und die Unvereinbarkeit dieses Bildes mit den sicheren Erkenntnissen über die Nazaräer zu erörtern, sondern weisen sofort die Bestandteile vor, aus denen Hieronymus seine Beschreibung zusammengewebt hat. Wie oben S. 105 ff gezeigt, hatte Epiphanius haer. 29_9 eine auf den jüdischen Ketzersegen bezügliche und vermutlich von Apollinaris gebrachte Notiz, daß die Christen täglich dreimal von den Juden in ihren Synagogen unter dem Namen Nazaräer verflucht werden, irrigerweise speciell auf seine nazoräische Secte bezogen. Die Angaben bei Hieronymus »usque hodie per totas Orientis synagogas inter Judaeos haeresis est, quae ... a pharisaeis nunc usque damnatur, quos vulgo Nazaraeos nuncupant« sind nun in der Hauptsache nichts anderes als eine Wiedergabe des Mißverständnisses des Epiphanius haer. 29_9: *ἐν ταῖς συναγωγαῖς ἐπαρῶνται* (sc. *οἱ Ἰουδαῖοι*) *αὐτοῖς καὶ ἀναθεματίζουσι ... φάσκοντες ὅτι ἐπικαταράσαι ὁ θεὸς τοὺς Ναζωραίους*. Weil Hieronymus aber auch irgendwoher gehört hatte, daß die Juden in den Synagogen dreimal am Tage feierlich die »Minim« verfluchen, nahm er ohne weiteres und vollkommen falsch[1] die Identität beider Erscheinungen an und

1) Nicht nur in dem oben S. 106 mitgeteilten Fluchformular, sondern auch sonst im rabbinischen Schrifttum bezeichnet der Ausdruck Minim die Abtrünnigen vom rechtgläubigen Judentum überhaupt, nur bisweilen auch

combinierte: diese im jüdischen Gottesdienst wegen ihres Glaubens an Christus verdammten Häretiker heißen Minäer, werden aber gewöhnlich als Nazaräer benannt. Im übrigen hat Hieronymus die Mitteilung bei Epiphanius in der selben Weise frei ausgestaltet wie an anderen Stellen den auch ihm bekannten Quellbericht[1]; vgl. besonders comm. in Isaiam zu 5_{18} f (ML 24_{87}) »principes Judaeorum ... usque hodie ... in omnibus synagogis sub nomine Nazarenorum anathematizant«. Daß die nazaräischen Häretiker wirklich zur Synagoge gehörige Juden sind und sein wollen[2], und doch zugleich Christum als den Sohn Gottes bekennen, ist wiederum Copie der ganz wörtlich verstandenen Angaben Epiphanius haer. 29_9 *διὰ τὸ ἀπὸ Ἰουδαίων αὐτοὺς ὄντας Ἰησοῦν κηρύσσειν εἶναι Χριστόν* und haer. 29_7 *καταγγέλλουσι καὶ τὸν τούτου* (sc. *τοῦ θεοῦ*) *παῖδα Ἰησοῦν Χριστόν*.

Im gesamten fand Hieronymus bei Epiphanius haer. 29 folgende Daten vor. Die Nazaräer sind Häretiker, und zwar in jedem Belang Juden (haer. 29_7 *τὰ πάντα δέ εἰσιν Ἰουδαῖοι καὶ οὐδὲν ἕτερον*), in allen Synagogen verflucht, folglich doch auch vorhanden, in vielen Gegenden des Orients auch besonders festgestellt; sie bekennen, daß Christus der Sohn Gottes ist, und unterscheiden sich nur durch dieses Bekenntnis von den orthodoxen Juden (haer. 29_7); sie glauben an die Auferstehung; bei ihnen wird noch der hebräische Urmatthäus aufbewahrt. Nun

speciell die zum Christentum übergetretenen Juden, die aber im allgemeinen, wie beispielsweise in dem Ketzersegen, mit den Christen aller Nationen als Nozerim benannt wurden. Die wichtigsten Texte über die Minim in Talmud und Midrasch siehe bei Strack a. a. O. S. 21—40, 47*—80* und bei Hoennicke a. a. O. S. 387—389. Vgl. Strack S. 47*: »Mîn ist einfach das aus Gen. 1 bekannte Wort mîn, *γένος*, Art. Und ebenso wie gôj, Volk, bes. Heidenvolk, die Bedeutung »Heide« und Iśrael die Bedeutung »Israelit« bekam, erhielt mîn die Bedeutung: der im Unterschiede von der Hauptmasse der Judenheit zu einer besondren Art (Abart) Gehörige, der Häretiker. — Man hat drei Arten von Minim zu unterscheiden: jüdische Minim in vorchristlicher Zeit, jüdische Minim in der Zeit nach dem Entstehen des Christentums, Judenchristen«.

1) Siehe oben S. 106.

2) Auch in den Wendungen Nr. 35 »Hebraeorum Nazaraei« und comm. in Matth. zu 27_9 f (ML 26_{213}) »Nazaraenae sectae Hebraeus« spricht Hieronymus die Zugehörigkeit der Nazaräer zur hebräischen Religionsgemeinschaft aus.

hatte Epiphanius auch haer. 30$_{3\,6}$ mitgeteilt, daß sich der hebräische Urmatth. in der jüdischen Schatzkammer zu Tiberias befunden habe. Diese Kunde war dem Häresiologen von seiten des jüdischen Convertiten Joseph von Tiberias zugegangen, der neben anderen merkwürdigen Erlebnissen vor seiner Bekehrung in haer. 30$_9$ auch noch folgendes mitzuteilen wußte. Als er einst schwer krank daniederlag und seine jüdischen Verwandten meinten, seine letzte Stunde sei gekommen, da trat ein zu den Gesetzeslehrern gehörender Presbyter an ihn heran und flüsterte ihm ins Ohr, er solle an Jesus Christus glauben. Das selbe sollte aber von seiten jener Juden stets in gleich geheimer Weise geschehen, wenn jemand auf den Tod erkrankt war. Aber auch Epiphanius konnte haer. 30$_9$ aus eigener Erfahrung bestätigen, daß es unter den Juden heimliche Bekenner Christi gäbe. Auf einer Reise, die ihn von Jericho durch die Wüste von Bethel und Ephraim zum Gebirge führte, hatte er einst einen jüdischen Weggenossen, der, obschon des Gesetzes kundig und im Disputieren geübt, zu des Kirchenvaters Erstaunen nichts gegen die Wiederkunft Christi einwandte. Nach dem Grunde seines bekenntnisartigen Verhaltens zu dem Herrn Christus gefragt, erzählte auch er, in schwerer Krankheit sei ihm von Juden in das Ohr geflüstert worden: »Jesus Christus, der Gekreuzigte, Sohn Gottes, wird dich richten«. In diesen heimlichen Christusbekennern unter den Juden, die an den Sohn Gottes Jesum Christum und an die Auferstehung glaubten und durch deren Existenz die Aufbewahrung des hebräischen Matth. in einer Schatzkammer von Juden erklärlich zu sein, ja von Epiphanius selber erklärt werden zu sollen schien, — in ihnen hat Hieronymus nun jene Nazaräer wieder anzutreffen gemeint, die von Apollinaris und Epiphanius haer. 29 so kurz geschildert waren. Infolge dieser Identification hat er dann das Bekenntnis, das jener jüdische Gesetzeslehrer und Presbyter dem kranken Joseph in das Ohr sprach, in ep. 112$_{13}$ als das nazaräische Credo abgeschrieben. Ich stelle beide Stücke neben einander:

Epiphanius haer. 30$_9$	Hieronymus ep. 112$_{13}$
ἀπήγγειλε λέγων ὅτι· πίστευε Ἰησοῦν τὸν ἐσταυρωμένον ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου ἡγεμόνος, υἱὸν θεοῦ ὄντα[1] καὶ ἐκ Μαρίας ὕστερον γεγεννημένον, Χριστὸν δὲ ὄντα θεοῦ, καὶ ἐκ νεκρῶν ἀναστάντα, καὶ ὅτι αὐτὸς ἔρχεται κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς.	qui credunt in Christum filium dei, natum de virgine Maria, et eum dicunt (!) esse, qui sub Pontio Pilato passus est et resurrexit,
ebendort: πείθεται περὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν.	in quem et nos credimus.

2. Nach diesen Aufdeckungen muß es als eine unumstößliche Tatsache gelten, daß Hieronymus niemals mit den Lesern des NE, die nach den sichern Zeugnissen über sie unter dem Dache der Großkirche aufgewachsen und eine in sich geschlossene Christengemeinde mit bestimmten Sondereinrichtungen waren, in irgendwelche persönliche Berührung gekommen sein kann. Mithin ist zunächst auch klar, daß die im Jahre 398 abgegebene Versicherung comm. in Matth. zu 27$_9$f (ML 26$_{213}$): »legi nuper in quodam Hebraico volumine, quod Nazaraenae sectae mihi Hebraeus obtulit, Jeremiae apocryphum, in quo haec ad verbum scripta reperi« nur ein Märchen ist. Daß die Nazaräer eine hebräische Jeremiaschrift erdichtet haben sollten, um die Quellenangabe in Matth. 27$_9$ zu rechtfertigen, ist ja schon an und für sich ganz unglaubwürdig und hat oft genug starkes Kopfschütteln erregt. Die Aussage ist folgendermaßen zustande gekommen. Origenes, dessen Matth.-Commentar dem Hieronymus vor Augen lag, wies auf die Möglichkeit hin, daß das Citat Matth. 27$_9$ aus einer secreta Jeremiae scriptura stammen könne; falls jemand etwas Verletzendes auszusprechen meine, wenn er die Angabe *διὰ Ἰερεμίου* für einen Irrtum erkläre, so solle er also Umschau halten, ob die Stelle nicht irgendwo in secreta Jeremiae stehe (MG 13$_{1769}$). Hieronymus hat die in der Vorlage angedeutete Möglichkeit nach seiner Art sofort in eine Tatsache umgewandelt und sich für den von Origenes apostrophierten Gelehrten ausgegeben, der das Citat wortgerecht — ad verbum ist betont im Gegensatz zur Feststellung, daß auch bei Zacharja die verba diversa sind — in einem apocryphum Jeremiae vorgefunden habe. Dieses mußte natürlich ein hebräisches Buch sein. Weil Origenes nur von einem *Ἰερεμίου ἀπόκρυφον* gesprochen hatte, so konnte

1) Dindorf liest mit V *προόντα*.

auch Hieronymus ohne nähere Titelangabe nur von einem Jeremiae apocryphum reden. Er hat die Schrift »nuper« ebenso wenig wirklich empfangen, wie nach Nr. 22 23 25 27 die Übersetzungen des NE »nuper« angefertigt. Dieses »nuper« ist das »jüngst«, mit dem Aufschneider ihre Geschichtchen beginnen. Und wie ihm die Nazaräer zu Beröa nach Nr. 24 das Hebraicum volumen secundum Matthaeum zur Abschrift freigegeben haben sollen, so läßt er sich nun auch das Hebraicum volumen Jeremiae apocryphum von einem Hebräer der nazaräischen Secte bringen [1]. Ein orthodoxer Hebräer konnte es nämlich nicht sein, weil Origenes vorher berichtet hatte, die Stelle sei auch nicht in den Jeremiasbüchern zu finden, die bei den Juden überliefert werden, womit Origenes freilich analog der Bezeichnungsweise des hebräischen Urmatth. als *τὸ Ἰουδαϊκόν* in Nr. 40 ff nur den hebräischen Urtext des Jeremia gemeint hatte. So griff Hieronymus denn auf die Hebräer der nazaräischen Secte zurück, die er im selben Commentar vorher schon mit ihrem hebräischen Matth. wiederholt erwähnt hatte, und die ja auch an einer Jeremiaschrift mit dem genauen Wortlaut von Matth. 27 $_9$ f ein Interesse haben mußten.

Wir werden nun aber auch nicht zögern dürfen, die Nachricht des Hieronymus Nr. 24, er habe sich von den Nazaräern in Beröa her eine Abschrift des matthäischen Originals verschaffen können, mit aller Bestimmtheit gleichfalls für eine falsche Vorspiegelung zu erklären. Der Verfasser des Schriftstellerkatalogs ertrug es einfach nicht, daß er, der glühende Vorkämpfer der Hebraica veritas, eine solch wichtige Schrift vor der Öffentlichkeit nicht auch selber besitzen sollte, und erdichtete sich deshalb eine Copie von dorther, wo Apollinaris sein Exemplar erhalten hatte [2]. Auf die Cäsariensis, wo das von

1) Zur Situation vgl. Hieronymus ep. 36 $_1$ ad Damas. (ML 22 $_{452}$): »cum subito Hebraeus intervenit deferens non pauca volumina, quae de synagoga quasi lecturus acceperat«.

2) Man beachte die Verwandtschaft zwischen Nr. 24 »a Nazaraeis qui in Beroea urbe Syriae« und Epiphanius haer. 29 $_7$: *Ναζωραῖοι ἐν τῇ Βεροιαίων* (sc. *πόλει*) *περὶ τὴν Κοίλην Συρίαν*. — In ähnlicher Weise dichtete Hieronymus de vir. ill. 36 zu der Angabe Eusebs, Pantänus habe in Indien den von Bartholomäus hinterlassenen hebräischen Matth. gefunden, die Kunde hinzu, Pantänus habe seinen Fund mit nach Alexandrien genommen.

Euseb Nr. 11 f benützte NE nach Nr. 24 38 noch erhalten war, durfte er sich nicht berufen, da man ihn von dort aus gleich Lügen strafen konnte. Natürlich kann nun auch von der schon oft genug angezweifelten [1] Übersetzung des NE in das Griechische und Lateinische keine Rede mehr sein. Hieronymus führt sie ja auch gar nicht in dem Verzeichnis seiner eigenen literarischen Leistungen de vir. ill. 135 an, obschon er sie in dem ersten Teile von de vir. ill. zweimal, Nr. 23 25, als »neulich« entstanden angezeigt hatte. Es hat sich aber ergeben, daß diese Hinweise auf seine Übersetzungen nur die Abhängigkeit von dem griechischen Wortlaut bei Origenes (Nr. 22 23), Ignatius-Euseb (Nr. 25), Apollinaris (Nr. 27) verschleiern sollten. Weil ihm diese Aussagen nur als Kunstmittel des Augenblicks dienten, darum konnte er die Entstehung der griechischen Version sowohl im Jahre 392 (Nr. 22 f), als auch im Jahre 398 (Nr. 27) auf »nuper« datieren. Wie er bei der letzteren Ankündigung nicht mehr an die frühere dachte, so hatte er bei der umständlichen Einführung in Nr. 38, wonach der syrische Matth. nur noch bei den Nazaräern und in der Bibliothek von Cäsarea zu finden war, offenbar schon ganz vergessen, daß er vor 22 Jahren selber ein Exemplar für seine Bücherei erworben und in das Lateinische und Griechische übersetzt haben wollte.

Möglicherweise, ja höchstwahrscheinlich, hat sich Hieronymus jedoch im Jahre 392, in dem sich die Versionsanzeigen häufen, mit dem Plane getragen, sein großes Übersetzungswerk der hebräischen Urtexte durch die Übertragung des hebräischen Matth. in die beiden Weltsprachen zu krönen und sich zu diesem Zwecke gleich Apollinaris eine Abschrift von Beröa her zu verschaffen. Dann hätte er in jenen Mitteilungen sozusagen Lorbeeren auf Vorschuß gepflückt, wie er sich ja auch im selben Katalog der christlichen Autoren c. 135 schon als den Übersetzer des ganzen hebräischen AT feiert, obschon damals noch mehrere Teile ausstanden.

1) So vielleicht schon von dem nach des Hieronymus Tode schreibenden Julian von Eclanum (bei Augustin c. Julian. IV 88, ML 45 $_{1389}$): etiam quinti evangelii, quod a se translatum dicit, testimonio nitatur ostendere etc.

II. Voraussetzungen, Anlaß und Folgen der Gleichsetzung.

1. Damit Hieronymus die Mitteilungen der älteren Väter über das HE auf das bei den Nazaräern und in Cäsarea erhaltene NE beziehen konnte, muß ihm natürlich das wirkliche HE völlig fremd geblieben sein. Eine solche Annahme bereitet keine Schwierigkeit, da der Einsiedler von Bethlehem sich ja zweifellos nur mit einem verschwindend winzigen Bruchteil des großen, von Isidor von Sevilla Etymol. VI 6 (ML 82 237) auf fast 30000 Bände angegebenen Bestandes der Cäsariensis bekannt gemacht hat. Übrigens war, nachdem Kyrill von Jerusalem alle akanonischen Evangelien für verderblich erklärt hatte, das von Origenes und Euseb benützte Exemplar des HE inzwischen vielleicht schon aus der Bibliothek entfernt worden. Diese Ausmerzung könnte etwa vor sich gegangen sein, als die Bischöfe Akakius und Euzoius die ganze Sammlung durchprüften und die schadhaften Codices neu umschrieben[1].

Um die HE-Citate des Origenes in das NE zu verlegen, darf Hieronymus sich aber auch nur sehr oberflächlich über die Einzelheiten des NE von Cäsarea unterrichtet gehabt haben. Seine starke Unkenntnis folgt freilich noch nicht daraus, daß er auch seine echten NE-Citate fast stets aus Apollinaris entlehnt und anderseits ihm so dienliche Zeugnisse des NE wie Nr. 41 48 und viele andere mehr nicht angeführt hat. Denn es war ja seine Methode, für gewöhnlich nur nachzubeten, was die anderen ihm vorgesprochen hatten. Allein, es sind noch einige andere Belege vorhanden, die seine Unbekanntschaft mit den Details des in Cäsarea eingesehenen Buches beweisen. Zwei davon sollen an dieser Stelle zur Verhandlung kommen.

Das Herrnwort οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον war nach Origenes de princ. prooem. 8 in der allem nach mit dem Κήρυγμα Πέτρου identischen Lehre des Petrus enthalten[2]. Wenn nun Ignatius ep. ad Smyrn. III einen Bericht mit dem selben apokryphen Ausspruche vorbringt, und dieser nach Hieronymus Nr. 25 auch in dem NE anzutreffen war, so ist die gewiesene

1) Vgl. Hieronymus, de vir. ill. 113 und ep. 34 1 ad Marcellam (ML 22 448).

2) Vgl. oben S. 63 Anm. 1.

Erklärung die, daß Ignatius die pseudopetrinische Predigt citiert[1], und daß das NE entweder gleichfalls aus der Petrusschrift oder aber aus Ignatius schöpft. Hieronymus glaubte dagegen Nr. 25 die Übereinstimmung zwischen Ignatius und dem NE aus einer Benützung des letzteren durch jenen Vater erklären zu müssen. Er war aber so wenig mit dem weiteren Context vertraut, daß er das ganze von Euseb h. e. III 36 11 herausgehobene Stück[2] mitsamt dem einleitenden eigenen Bekenntnis des Ignatius als ein Citat aus dem NE ansehen konnte und in der Meinung, Matthäus berichte hier ähnlich wie der Augenzeuge Johannes in I Joh. 1 1, das αὐτὸν οἶδα der Vorlage in »eum vidi« umwandelte. Weil sich die Berührung sicher auf das Erscheinen des Herrn vor Petrus mit den andern Jüngern und das akanonische Herrnwort οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον erstreckte, meinte er auch den ganzen Zusammenhang dem NE zuweisen zu sollen. Ein anderes Mal, in Nr. 35, verwertete er den hervorstechenden Ausdruck δαιμόνιον ἀσώματον sogar als eine Variante von Luk. 24 37 ἐδόκουν πνεῦμα θεωρεῖν.

Hieronymus war so wenig mit allen Besonderheiten des NE zu Cäsarea bekannt, daß er sogar eine mißverstandene Ausführung aus seinen eigenen Schriften wiederholt als eine Citierung des NE betrachten konnte. Es handelt sich um die Angabe Nr. 30 = 32, laut des Zeugnisses des NE sei nach dem Verscheiden Jesu die Oberschwelle des Tempels von unendlicher bzw. wunderbarer Größe zerbrochen und geteilt, bzw. zusammengestürzt. In seinem Aufsatze »Der zerrissene Tempelvorhang« in der Neuen kirchlichen Zeitschrift XIII (1902) 10. Heft weist Zahn auf noch drei andere Erwähnungen dieses NE-Berichtes hin. Allein die von Zahn a. a. O. S. 738 f herangezogene Auslegung des Severian von Gabala zu Jes. 6 4[3], die eine Bekanntschaft mit der betreffenden nazaräischen Tradition verraten soll, besagt doch lediglich, daß Jes. 6 4 LXX eine Weissagung auf den durch die Verwerfung der apostolischen Predigt verursachten Niedergang des jüdischen Tempels und Volkes enthält. Wie

1) Zahn, GK I S. 921 f.

2) Siehe oben S. 62 Anm. 2. Die Äußerung Eusebs, er wisse die von Ignatius benützte Quelle nicht festzustellen, war für Hieronymus der Anreiz, seine Beobachtung zu verwerten.

3) Mai, Nova patrum bibliotheca VI 2 S. 239.

der jüdische Tempel Jes. 6 4 das gewaltige dreimalige Heilig nicht in sich fassen konnte, und vor der mächtigen Schallwirkung des Rufes seine Oberschwelle sich hob und beseitigt wurde, ebenso habe die Synagoge in der Erfüllungszeit die Predigt der Apostel nicht aufgenommen und sei deshalb des oberen Haltes, nämlich der göttlichen Gnade, beraubt und mit Verödung und Rauch angefüllt worden. In dieser Auslegung, die übrigens in den Commentaren des Theodoret von Cyrus (MG 81 265 f) und des Prokop von Gaza (MG 87, 2 1933 f) wiederkehrt, läßt sich auch nicht die leiseste Anspielung auf das in Nr. 30 behauptete Wunder beim Tode Jesu antreffen.

Aber auch Hieronymus selber, so führt Zahn a. a. O. S. 734 f aus, habe außer Nr. 30 32 noch zwei andere Male den Bericht des NE in selbständiger Übersetzung vorgebracht, doch ohne die Quelle namhaft zu machen. Die eine freie Wiedergabe finde sich im Jesaja-Commentar zu 6 4: »clamantibus Seraphim et in tota terra trinitatis mysterium praedicantibus, quando passionem domini terra universa cognovit, statim commotum est sive sublatum liminare templi et omnes illius cardines conciderunt, impleta salvatoris comminatione dicentis: relinquetur vobis domus vestra deserta« (ML 24 97). Wiederum vermag ich hier nur eine Ausdeutung von Jes. 6 zu erkennen, die auch nicht im geringsten mit der Legende Nr. 30 = 32 rechnet. Das Rufen der Seraphim in Jes. 6 3, so wird erklärt, bezieht sich auf die Verkündigung des Leidens Christi in alle Welt; und wie dem Ruf in Jes. 6 4 die Erschütterung bzw. Zerstörung der Tempeloberschwelle folgte, so trat durch jene Predigt entsprechend die Matth. 23 38 angedrohte Verödung des Tempels ein. In den Worten »commotum est sive sublatum« liegt nur eine willkürliche Verbindung der lateinischen Version von Jes. 6 4 »commota sunt superliminaria cardinum« mit dem Septuagintatext ἐπήρϑη τὸ ὑπέρϑυρον der griechischen Commentarvorlagen vor; cardines gehört zum lateinischen Text von Jes. 6 4, und conciderunt ist Ausdeutung der griechischen Lesart ἐπήρϑη.

Sodann findet Zahn a. a. O. S. 735 das in Rede stehende NE-Stück auch selbständig angeführt von Hieronymus in ep. 18 ad Damasum, einem exegetischen Tractat über die Tempelvision des Jesaja. In ep. 18 9 (ML 22 367) heißt es nämlich zu Jes. 6 2-4: »nonnulli vero in superioribus consentientes in extrema parte

dissentiunt. nam superliminare sublatum illo tempore praedicant, quando velum templi scissum est et universa domus Israel erroris nube confusa, quando Josephus refert sacerdotes ex adytis templi virtutum coelestium audisse vocem: transeamus ex his sedibus«. Wie Zahn auffaßt, berichtet Hieronymus an dieser Stelle über Leute, die da behaupten, »daß zu der Zeit, da der Tempelvorhang zerriß und das ganze Haus Israel von einer Wolke des Irrtums übergossen wurde, die Oberschwelle (des Tempels) beseitigt worden sei. Diese Leute sind nicht Schriftsteller der Vergangenheit, sondern solche, die in der Gegenwart mit voller Zuversicht eine Tatsache aus der Passionsgeschichte verkündigen (praedicant), welche nicht in den kanonischen Evangelien, wohl aber im HE berichtet ist. Wer anders sollte damit gemeint sein, als die Inhaber des HE's, die Nazaräer?«

Auch dieser Interpretation von Zahn ist nicht beizutreten. Hieronymus teilt vielmehr wieder nur die Erklärung eines Exegeten mit — der Pluralis nonnulli bezeugt in solchem Zusammenhange so wenig eine wirkliche Mehrzahl wie der Ausdruck alii —, der bei der Erklärung von Jes. 6 2-4 in der Bestimmung der Seraphim mit dem eben vorher ausgeschriebenen Eusebius[1] ganz einig, hinsichtlich der Bedeutung der Jes. 6 4 enthaltenen sublatio der Oberschwelle und des das ganze Haus erfüllenden Rauches jedoch anderer Meinung ist. Denn dieser neue Ausleger spricht sich dahin aus[2], daß die prophetischen Vorgänge von Jes. 6 4 zu jener Zeit ihre Erfüllung gefunden hätten, als beim Verscheiden Jesu der Vorhang des Tempels zerriß und das ganze Haus Israel von einer Wolke des Irrtums übergossen wurde, und als, wie Josephus berichtet, die Priester aus dem Allerheiligsten den Ruf der abziehenden Schutzengel vernahmen[3].

1) Siehe Zahn a. a. O. S. 735 Anm. 1.

2) Den Ausdruck »praedicare« gebraucht Hieronymus, um in ep. 18 9 abzuwechseln; er ist ihm nicht nur bei theologischen Entscheidungen, sondern auch bei philosophischen Lehren und sonstigen profanen Aussprüchen geläufig.

3) Die Verbindung des Auszuges des Tempelengels mit dem Vorgange des Zerreißens des Vorhanges war althergebracht; vgl. Tertullian c. Marc. IV 42 (ML 2 496): »scissum est et templi velum angeli eruptione, derelinquentis filiam Sion«, Hilarius, comm. in Matth. (ML 9 1075): »veli honor cum custodia angeli protegentis aufertur«. Man hat in dem Auszug des Schutzengels eine Erfüllung von Jes. 1 8 2 3 6 5 6 9 gesehen.

Zum Verständnis dieser Ausführung ist daran zu erinnern, daß Euseb in der Chronik (MG 19 536) mitgeteilt hatte, zur Passionszeit habe nach Josephus eine Erschütterung des Tempels stattgefunden, die den Ausruf der Schutzengel, abziehen zu wollen, zur Folge hatte, ferner, daß der selbe Euseb ecl. proph. III 26 (ed. Gaisford S. 163 f) und dem. ev. VIII 2 119 ff die von Josephus erzählten Geschehnisse mit dem Entzweireißen des Vorhangs zusammengestellt hatte. Diese Heimsuchung des Tempels, die das Zerreißen des Vorhanges und das Weichen der Tempelgeister zur Folge hatte, war nun nach der Ansicht des citierten Auslegers in der prophetischen Stelle Jes. 6 4 ἐπήρϑη τὸ ὑπέρϑυρον vorausverkündigt[1], während der das Haus anfüllende Rauch als ein Vorzeichen davon erschien, daß bei der Tötung Jesu das ganze Haus Israel in eine Wolke von Irrtum getaucht war. Nichts anderes besagt das Scholion, das in ganz üblicher Weise in aller Kürze Weissagung und Erfüllung mit τότε und ὅτε nebeneinanderstellt[2]. Eine Berufung auf das Nr. 30 gemeldete Geschehnis liegt schlechterdings nicht vor.

Allein, diese irrtümliche Auffassung von ep. 18 9 durch Zahn und andere[3] veranschaulicht doch in hervorragender Weise, wie sehr das knappe Scholion einem Mißverständnis ausgesetzt war, wie leicht es sich als eine Berichterstattung über ein akanonisches Stück evangelischer Geschichte ansehen ließ. Wir behaupten, daß auch die Aussagen Nr. 30 = 32 lediglich durch ein gleiches Mißverständnis der älteren Stelle ep. 18 9 durch Hieronymus selber in das Leben gerufen sind. Die drei Berichte mit ihrem Zusammenhange mögen zum Vergleich nebeneinandergestellt und als A B C unterschieden werden:

1) Comm. in Is. zu 52 4 ff (ML 24 517) gibt Hieronymus eine Auslegung wieder, nach der auch der Ausspruch Gottes Jes. 52 5 eine Weissagung auf die selben Ereignisse ist: quod et Josephus refert apertis repente januis templi et sponte reseratis, quas multi homines claudere vix poterant, vocem de adytis templi exisse dicentium: transeamus ex his sedibus, ... unde et velum templi a summo usque deorsum scissum est in duas partes, ut omnes Judaeorum caeremoniae panderentur.

2) Vgl. z. B. Euseb demonstr. ev. VI 18 41: εἶτα πρότερον μὲν ἐσείσϑη τὰ πρόπυλα (Amos 9 1), ὅτε ἡ γῆ ἐσείσϑη κατὰ τὸν τοῦ πάϑους αὐτοῦ καιρόν.

3) So Rouanet, Étude exégétique et critique de l'Évangile des Hébreux, Thèse, Cahors 1904 S. 28 93 ff; Bauer a. a. O. S. 231 f.

A (ep. 18 9).	B (Nr. 30).	C (Nr. 32).
nonnulli . . . superliminare sublatum illo tempore praedicant, quando velum templi scissum est...,	velum templi scissum est. — in evangelio, cuius saepe facimus mentionem, superliminare templi infinitae magnitudinis fractum esse atque divisum legimus.	velum quoque templi scissum est in duas partes, ut compleretur illud, quod refert Josephus, praesides templi dixisse virtutes: transeamus ex his sedibus. in evangelio
quando Josephus refert sacerdotes ex adytis templi virtutum coelestium audisse vocem: transeamus ex his sedibus.	Josephus quoque refert virtutes angelicas, praesides quondam templi, tunc pariter conclamasse: transeamus ex his sedibus.	autem, quod Hebraicis litteris scriptum est, legimus non velum templi scissum, sed superliminare templi mirae magnitudinis corruisse.

Die Stelle C ist sicher nur eine freie Wiedergabe der etwa 9 Jahre älteren Ausführung B. Denn Hieronymus hatte bei der Niederschrift von ep. 120 8 seinen Matth.-Commentar aufgeschlagen vor sich liegen und verweist die Fragestellerin Hedibia auf dessen ausführliche Erklärung zu Matth. 27 50—52. Daher decken sich auch in B und C die Einführungsworte »in evangelio . . . legimus«, beidemal geschieht die Mitteilung in indirecter Form, fehlt ein Hinweis auf die nazaräischen Leser, wird der Bericht des Josephus, in bezeichnenden Einzelheiten übereinstimmend, mit der Angabe verknüpft.

Wir haben uns mithin nur an die Vorlage B zu halten. In B nun ist die Nachricht ganz ebenso wie das Citat von Jes. 6 4 ἐπήρϑη τὸ ὑπέρϑυρον = sublatum superliminare in dem 17 Jahre vor B abgeschriebenen Scholion A nicht direct, sondern im abhängigen Infinitivsatze dargeboten; beiderseits steht an Stelle von Jes. 6 4 vulg. »superliminaria« der durch die Septuaginta in A gegebene Singular, und zwar die Form superliminare und nicht etwa liminare, was Hieronymus in der Paraphrasierung von Jes. 6 4 in der Vorrede zu lib. III (ML 24 93) und zur Stelle selbst im Jesaja-Commentar schreibt; in A wie in B folgt in gleicher Satzbildung das verkürzte Zeugnis des Josephus, wobei hier wie dort von der Erschütterung des Tempelgebäudes ge-

schwiegen, die Ausdrücke „Josephus refert, virtutes, templi, transeamus ex his sedibus« angewandt werden[1], und in B »tunc« auf A »quando« Bezug nimmt. Wer möchte da noch ein schriftstellerisches Abhängigkeitsverhältnis des Satzes B von A in Abrede stellen? Und wenn in dem richtig verstandenen Scholion A bestimmt nicht von einem derartigen geschichtlichen Vorgang die Rede ist, der in B behauptet wird, A dagegen erfahrungsgemäß sehr leicht im Sinne von B mißverstanden werden konnte, so läßt sich nur schließen, daß der Bericht B, den sich übrigens, wenn er existiert hätte, die aus aller christlichen, jüdischen und heidnischen Literatur emsig die wunderbaren Naturereignisse bei Jesu Tod sammelnde Apologetik nimmermehr hätte entgehen lassen können[2], von Hieronymus durch ein Mißverständnis aus A gewonnen worden ist. Ein solches wurde dadurch noch besonders nahegelegt, daß der durch Hieronymus inzwischen nach dem Hebräischen übersetzte Text von Jes. 6 4 »commota sunt superliminaria cardinum« lautete, also nur von einem Erzittern der Oberschwellen der Türangeln redete, während der in A vorliegende Septuagintatext von einer Vernichtung der Oberschwelle sprach, mithin leicht als akanonisches Citat erscheinen konnte. Das »sublatum« der Vorlage A hat der Kirchenvater dann nach dem Context Matth. 27 51 ἐσχίσθη εἰς δύο durch »fractum atque divisum« ausgemalt, das Wort »templi« nach dem Vorbilde von »velum templi« hinzugefügt. Auf den Zusatz »infinitae magnitudinis«, der übrigens im NE höchst verwunderlich wäre, wird nur derjenige Gewicht legen, der nicht die Gepflogenheit des

1) In der Bearbeitung der eusebianischen Chronik durch Hieronymus lautet die Stelle (ML 27 445): Josephus etiam, vernaculus Judaeorum scriptor, circa haec tempora die Pentecostes sacerdotes primum commotionem locorum et quosdam sonitus sensisse testatur, deinde ex abdito templi repentinam erupisse vocem dicentium: transmigremus ex his sedibus.

2) Es wäre auch ganz unerklärlich, wie die Nazaräer zu der Behauptung gekommen sein sollten, der Tempel habe schon 40 Jahre vor seiner Zerstörung durch die Römer eine derart schwere und bezeichnende bauliche Beschädigung wie den Zusammenbruch der Oberschwelle erlitten. Die Nachricht wird auch nicht durch die von Nestle öfters vertretene Erklärung gestützt, daß velum = פָּרֹכֶת, superliminare = כַּפְתֹּר sei, das letztere das Ursprüngliche darstelle, und die Mitteilung der synoptischen Evangelien auf einem hebräischen Schreibfehler beruhe. Nestles Combination ist überall als unmöglich abgelehnt worden.

Hieronymus in Betracht zieht, derartige Epitheta ornantia im reichsten Maße aus eigener Phantasie an die in der Vorlage genannten Personen und Sachen auszuteilen und die Vorgänge mit frei erdichteten Zügen auszuschmücken. Die in der Latinität, namentlich in der Verbindung mit magnitudo, ganz alltägliche Hyperbel »infinitus« hat Hieronymus gern gebraucht und in seinem AT häufig in ähnlichem Zusammenhange angewandt; vgl. z. B. Jos. 22 10 »altare infinitae magnitudinis«. Im besonderen mag auch noch die Erinnerung an die Erzählung des Josephus bei Euseb h. e. III 8 eingewirkt haben, wonach das Tempeltor von solch immenser Stärke war, daß es nur mühsam von zwanzig Männern geschlossen werden konnte.

In C, der 9 Jahre späteren Wiederholung von B, hat Hieronymus das schmückende Beiwort zu »mirae magnitudinis« erklärt und den Vorgang »fractum atque divisum« zu »corruisse« gesteigert. Er hat aber auch in C den Bericht B dahin weitergedeutet, nach dem Text des NE sei nicht der Vorhang zerrissen, sondern die Oberschwelle zusammengestürzt. In B war dagegen im Anschluß an die falsch verstandene Vorlage A nur ausgesagt, daß zu der selben Zeit, wo der Vorhang zerriß, nach dem NE die Oberschwelle zerbrach und nach Josephus die Schutzgeister auszogen. Bei der Nachschrift C setzte Hieronymus aber voraus, er habe in B, wie etwa in Nr. 26 28, eine Variante aus dem NE an Stelle des kanonischen Textes buchen wollen.

Es bleibt zu fragen, warum Hieronymus denn nun seinen Fund gerade dem NE zugeschrieben hat. Die Frage hat wenig auf sich, wenn man berücksichtigt, daß er sehr oft irgendwo aufgegriffene Zitate auf gut Glück einer ihm gerade passend erscheinenden Quelle zugewiesen hat, beispielsweise dial. adv. Pelag. III 2 (ML 23 598) die Stelle Barn. 5 9 dem Ignatius und comm. in Ezech. zu 16 52 (ML 25 162) sogar den Spruch Jesus Sir. 4 21 dem Evangelium. Da es sich um ein im kanonischen Text nicht bezeugtes Geschehnis der evangelischen Geschichte zu handeln schien, und Hieronymus jeden Gebrauch von apokryphen Evangelien mit Entsetzen von sich wies, so blieb ihm geradezu nichts anderes übrig, als in Nr. 30 die vermeintlich ehemals in ep. 18 9 mitgeteilte akanonische Tradition auf das kurz vorher Nr. 29 gleichfalls berücksichtigte hebräische Matth.-Evangelium zurückzuführen, »cuius saepe facimus mentionem«. Einen besonderen

Beweggrund hätte er aber noch gehabt, wenn er sich erinnern konnte, seinerzeit in A den Apollinaris ausgeschrieben zu haben, der ja mit Anführungen aus dem NE operierte. Da Hieronymus den ersten Teil seines Commentars zu Jesaja aus den Erklärungsschriften des Origenes, Eusebius und Apollinaris zusammengestellt hat[1], und in ep. 18 vor der Auslegung A die Deutungen des Origenes und des Euseb ausgeschrieben sind, so ist es in der Tat auf das höchste wahrscheinlich, daß in A Apollinaris zu Worte kommt, zu dem auch das knappe Scholion vortrefflich paßt[2]. Eine Spur desselben findet sich auch bei Hieronymus comm. in Isaiam prol. in libr. III (ML 24_{93}): »domus Judaica tenebris erroris impleta«, und zu Jes. 6_{4} (l. c. col. 97): »Judaeorum templum impletum est ignorantiae tenebris«. Ferner berichtet auch Theodoret von Cyrus comm. in Jes. zu 6_{4} (MG 81_{265}) über das in A aufgenommene Scholion: *τοῦτο καὶ κατὰ τὸν καιρὸν γεγένηται τοῦ σταυροῦ· ἐσχίσθη γὰρ τὸ καταπέτασμα καὶ τῆς ἐπανθούσης τῷ ναῷ χάριτος τὴν ἀπόστασιν ἔδειξεν.*

Die angeführten Beispiele beweisen, daß Hieronymus sich tatsächlich kein intimeres Wissen um die Einzelheiten des NE-Exemplares zu Cäsarea erworben hatte. Die Erklärung hierfür liegt nahe genug. Die aramäischen Kenntnisse des Kirchenvaters waren so kümmerlich, daß er bei der Übersetzung des Buches

1) Vgl. Grützmacher, Hieronymus III S. 179 ff.

2) An vierter Stelle gibt Hieronymus ep. 18_{10} die Deutung eines seiner hebräischen Lehrer, der die Vernichtung der Oberschwelle und die Anfüllung des Hauses mit Rauch in Jes. 6_{4} als eine Weissagung auf die Zerstörung Jerusalems und die Verbrennung des Tempels durch Nebukadnezar versteht. Hieronymus hat die Dreistigkeit, darauf ep. 18_{15} diesem seinem Hebräer auch noch die ureigenen Ausführungen des Origenes in Isaiam hom. 6 und 9 (MG 13_{238} ff) in den Mund zu legen, wobei er ganz stilwidrig von sich aus auch noch eine Berufung auf Matth. 7_{7} in den Vortrag einmischt. Mit Unrecht urteilt Zahn a. a. O. S. 736 Anm. 2 von diesem Hebräer, er sei diesem Citat zufolge ein Christ, ein Nazaräer, gewesen. Irrig ist auch das Verständnis Zahns, dieser Hebräer habe Jes. 6_{4} auf die Zerstörung Jerusalems und den Tempelbrand des Jahres 70 gedeutet, denn die Worte ep. 18_{10} »sicut supra diximus, eversionem Jerusalem et incendium templi exposuit« beziehen sich nicht auf die eusebianische Auslegung ep. 18_{9}, sondern auf ep. 18_{10} »dehinc consummationis et captivitatis Jerusalem, quae sub Nabuchodonosor facta est, signum esse praemissum« zurück.

Tobias gezwungen war, sich den aramäischen Text von einem sprachkundigen Juden erst in das Hebräische übertragen zu lassen (ML 29_{25}f). So war er auch nicht imstande, das NE ohne Hilfe durchzulesen, und daher genötigt gewesen, sich vorläufig mit den Entzifferungsversuchen einiger Stellen zu begnügen. Hätte er das NE wirklich durchstudiert und vor allem schriftlich übersetzt, so würde er uns sicherlich nicht mit beweglichen Klagen über die Schwierigkeit der Version verschont haben, wo ihm das Aramäische geradezu physischen Ekel erregte; vgl. praef. in Dan. (ML 28_{1358}). Es ist begreiflich, daß jene Versuche auch bei den Schlußversen des NE einsetzten, in denen ihm dann in einer Erweiterung von Matth. 28_{17} das Herrnwort von Nr. 25 entgegentrat.

2. Wie ist Hieronymus nun aber dazu gekommen, die Aussagen über das HE auf das NE zu beziehen? Die Beantwortung hat von folgenden Stellen seiner Schriften auszugehen, die ich der Ubersichtlichkeit wegen nur mit den Band- und Spaltenziffern bei Migne versehe: 23_{967} sed hoc juxta Hebraeos, ceterum in Septuaginta interpretibus non habetur; 24_{127} ac primum notandum, quod testimonium hoc evangelista Matthaeus non juxta Septuaginta, sed juxta Hebraeos posuerit; 25_{961} multum inter se Hebraicum et Septuaginta interpretum editio dissonant. tentemus igitur juxta Hebraeos historiam, juxta LXX *ἀναγωγήν* texere; 24_{145} haec juxta Hebraeos, ut nobis ab eis traditum est, brevi sermone perstrinximus, nunc quid juxta LXX editionem etc.; 24_{680} primus psalmus juxta Hebraeos canit etc.; 24_{478} hoc juxta Hebraeos et eorum opinionem, ceterum juxta Symmachum etc.: 25_{17} in Numerorum volumine juxta Hebraeos, non ut in LXX continetur; 25_{18} juxta Hebraeos et ceteros interpretes; 25_{1092} exponamus primum juxta Hebraeos et postea, quid nobis videatur in translatione LXX; 28_{1142} utraque editio, et LXX juxta Graecos et mea juxta Hebraeos. Wie aus diesen leicht stark vermehrbaren Beispielen erhellt, hatte sich Hieronymus daran gewöhnt, den Ausdruck »juxta Hebraeos« als gleichbedeutend mit dem üblicheren »juxta Hebraicum« zu gebrauchen und mit ihm eine textliche Darbietung zu unterscheiden, die nicht auf der traditionellen griechischen Übersetzung beruhte, sondern auf das hebräische Original zurückging. Infolge dieses Sprachgebrauches, und da von den Evan-

gelien nur das des Matthäus auf hebräisch abgefaßt war, mußte Hieronymus die vorgefundene Bezeichnung καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον von vornherein auf eine besondere Matth.-Ausgabe beziehen, die nicht, wie etwa die lateinische Version des Matth., auf dem griechischen Kirchentext fußte, sondern wie seine eigene editio juxta Hebraeos des AT unmittelbar auf Grund des hebräischen Originals zustande gekommen war. Daß er dieses Verständnis in der Tat mit dem Namen des HE verbunden hat, wird uns vor Augen geführt durch die ausgeführteren Bezeichnungen secundum Hebraeos editum Nr. 22 und juxta Hebraeos scriptum Nr. 34. Zu dieser Auffassung stimmte auf das beste, daß sowohl Euseb Nr. 8, als auch Epiphanius Nr. 14 anzugeben schienen, man benenne[1] das Matth.-Evangelium, dessen sich die Ebionäer nach Irenäus Nr. 2 bedienten, als τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον. Und wenn Epiphanius dem Hinweis auf diese Bezeichnungsweise des ebionäischen Matth. in Nr. 14 eine Erinnerung an die hebräische Entstehung des Matth.-Evangeliums folgen ließ, so schien er eben damit nur die Voraussetzung für eine solche Einschätzungsmöglichkeit anzeigen zu wollen. Nun berichtete Epiphanius Nr. 16 aber auch noch von der selben Schrift, daß man sie das Ἑβραϊκόν — Hieronymus mußte sofort an das Ἑβραϊκὸν κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον (vgl. Nr. 31) denken — benenne. Was sollte diese Urkunde aber anders sein als der auch noch von den Nazaräern benützte[2] Matth.-Text, der von

1) Καλοῦσιν in Nr. 14 und 16 ließ sich leicht im Sinne von »man benennt« auffassen. Über das wirkliche Verständnis des Epiphanius siehe oben S. 167.

2) Hieronymus sagt niemals, daß das NE das alleinige Evangelienbuch der Nazaräer bilde. Stets handelt es sich bei ihm nur um diejenige Textgestalt des Matth., welche die Nazaräer im Unterschied zur Großkirche recipiert haben. Seine Angaben »quo utuntur Nazaraei« oder »quod legunt (lectitant) Nazaraei« sind nach folgenden Parallelen bei ihm zu verstehen: c. Ruf. II 33 (ML 23 476) »ecclesias Christi hunc prophetam (sc. Danielem) juxta Theodotionem legere et non juxta LXX translatores, ... ecclesiae juxta Theodotionem legunt Danielem«, comm. in Dan. prol. (ML 25 515) »Danielem non juxta LXX interpretes, sed juxta Theodotionem ecclesias legere«, praef. in Jos. (ML 28 506) »Danielem juxta Theodotionis translationem ecclesiae susceperunt«, praef. in Dan. (ML 28 1357) »Danielem prophetam juxta LXX interpretes domini salvatoris ecclesiae non legunt, utentes Theodotionis editione«.

Euseb[1] Nr. 11 f, Apollinaris und Epiphanius Nr. 13 als das Ἑβραϊκόν des Matth. eingeführt war? Hieronymus bezeugt selber, daß er die Gleichsetzung des HE mit dem NE auf diesem Wege vollzogen hat, indem er Nr. 27 ausführt, die von den meisten als das hebräische Original des Matth. benannte Schrift stehe bei den Nazarenern und bei den Ebioniten im Gebrauch.

3. Infolge dieser irrigen Combination verfügte Hieronymus hinsichtlich des NE nun über zwei Betrachtungsweisen, zwischen denen er beständig hin und her schwankte und auch bei dem besten Willen keine Entscheidung hätte herbeiführen können. In der Regel schloß er sich mechanisch dem Standpunkte der gerade benützten Vorlage an. Im Hinblick auf die Würdigung, die Apollinaris und Epiphanius der von den Nazaräern zu Beröa benützten Textgestalt des Matth. zuteil werden ließen, wahrscheinlich aber auch unter dem Eindrucke des von Eusebius vererbten Urteils in der Cäsariensis, sprach er Nr. 24 ganz ohne Einschränkung von ipsum Hebraicum. In Übereinstimmung mit dem excerpierten Apollinaris bezeichnete er das NE ferner in Nr. 31 als das Hebraicum evangelium secundum Matthaeum, in Nr. 21 als das Hebraicum evangelium, in Nr. 33 als das evangelium Hebraeo sermone conscriptum[2], wobei in Nr. 21 und 33 nach Nr. 31 sec. Matthaeum zu ergänzen und jedesmal das hebräische Original des Matthäus bedeutet ist. Wo jedoch Origenes ausgeschrieben wurde, da handelt es sich, der vermeintlichen Taxierung in der Vorlage entsprechend, bloß um eine (syrische) Ausgabe auf Grund des hebräischen Originals, um das evangelium sec. Hebraeos editum Nr. 22, um das evangelium, quod appellatur[3] sec. Hebraeos Nr. 23, um das evangelium juxta Hebraeos scriptum Nr. 34, um das evangelium juxta Hebraeos

1) Die Beschreibung bei Euseb Nr. 12 »unter den Juden in hebräischer Sprache« paßte gut zu dem Bilde, das Hieronymus von den Nazaräern hatte.

2) Da für Hieronymus immer nur verschiedene Ausgaben des einen und des selben Matth.-Evangeliums in Betracht kamen, so konnte er nach dem ersten Satze von Nr. 33 ohne weiteres den kanonischen Vers Matth. 12 13 mit den Worten anschließen: in eodem Matthaei volumine legimus (ML 24 148).

3) Die Ausdrücke appellatur Nr. 23 26, scribitur Nr. 29 sollen die Einschätzungsart bezeichnen.

Nr. 37. Nur in Nr. 36 ist die Benennung der Vorlage, evangelium juxta Hebraeos, aus stilistischen Gründen umgewandelt zu evangelium Hebraeorum, da eben vorher schon der Ausdruck juxta Hebraeos benützt war. Und zwar bedeutet das evangelium Hebraeorum Nr. 36 glatt das Original des Matth., das für die Hebräer verfaßt war [1]. Wo Hieronymus genötigt war, selber die Benennung zu formulieren, wich er im allgemeinen einer bestimmten Stellungnahme aus und sprach Nr. 25 von dem neulich von ihm übersetzten, Nr. 30 von dem häufig erwähnten, Nr. 35 von dem Evangelium, das unter den Hebräern die Nazaräer zu lesen pflegen; nur Nr. 32 wandte er im Schreiben an die Gallierin Hedibia, die er vorher ep. 120_{4} über die hebräische Entstehung des Matth.-Evangeliums belehrt hatte, von sich aus die den matthäischen Urtext von der kanonischen Überlieferung unterscheidende Bezeichnungsweise evangelium Hebraicis litteris scriptum an [2].

Wirklich überlegt war dagegen die Haltung, die Hieronymus im Matth.-Commentar einnahm. Hätte er in diesem Werke die Anschauungsweise des Apollinaris sich zu eigen gemacht, so wäre er nach dem beständig mit höchstem Eifer vertretenen Grundsatze, die Hebraica veritas sei zugrunde zu legen, verpflichtet gewesen, sich fortlaufend mit dem Texte des NE auseinanderzusetzen. Das aber konnte er einfach nicht. Deshalb war er gezwungen, gleich die erste aus Apollinaris entlehnte Variante Nr. 26 nur aus dem evangelium quod appellatur secundum Hebraeos stammen zu lassen; bei der Wiederholung Nr. 31 aber, wo jene Rücksicht fortfiel, heißt die Quellenschrift wie bei dem Gewährsmann wieder glatt das matthäische Original. In Nr. 27 beschränkt er sich darauf, mit den Worten quod vocatur a plerisque Matthaei authenticum über den Standpunkt hauptsächlich seiner Vorlage Apollinaris zu referieren. In Nr. 28 redet er nur von der Textgestalt, deren sich die Nazaräer be-

1) Vgl. Origenes de hist. Sus. 2 *οὐδ' αὐτῶν ἐν τῷ Δανιὴλ τῶν Ἑβραίων γεγραμμένων* (MG 11_{49}).

2) Die Angabe Hebraicis litteris scriptum in Nr. 32 ist durchaus gleichbedeutend mit: in hebräischer Sprache verfaßt; vgl. Hieronymus praef. in Evv. (ML 29_{559}), comm. in Oseam zu 11_{1} (ML 25_{960}), Euseb h. e. V 10_{3}. Eingeführt ist diese Bezeichnungsweise durch Origenes, tom. I in Matth. »*γράμμασιν Ἑβραϊκοῖς συντεταγμένον*« (bei Euseb h. e. VI 25_{4}).

dienen, in Nr. 30 von dem häufiger erwähnten Evangelium, in Nr. 29 wieder von dem evangelium quod scribitur juxta Hebraeos.

Die Bezeichnungsweise von Nr. 29 ist aber noch durch ein anderes Motiv beeinflußt worden. Zu den Pflichten eines Auslegers des Matth. gehörte es auch, die semitischen Namen zu erklären. Wie augenfällig ist, bediente sich Hieronymus für diese Aufgabe seines liber interpretationis Hebraicorum nominum. In diesem Hilfsbüchlein, der Bearbeitung eines älteren griechischen Werkes, war nun zu Matth. 27_{16} folgendes angegeben: »Barrabban filium magistri eorum. Syrum est, non Hebraeum« [1]. Höchst auffälligerweise verzichtete der Exeget jedoch auf die Wiedergabe dieser oder einer anderen Erklärung des Namens Barabbas im kanonischen Text und stellte dafür vielmehr nur die Lesart [2] für den Eigennamen ein, die sich in der (syrischen) editio juxta Hebraeos findet. Diese soll interpretieren: filius magistri eorum. Die Lesart deckt sich jedoch vollständig mit dem Sinne, der nach dem Namenlexikon schon dem Wortbilde des kanonischen Textes innewohnt. Wenn nun Hieronymus trotzdem in Nr. 29 die Lesart des syrischen Matth. als etwas Besonderes anführt, so ist klar, daß er die Notiz in dem ihm vor Augen liegenden Onomastikon falsch verstanden haben muß; bei richtigem Verständnis war ja schlechterdings keine Differenz zwischen der syrischen und der kanonischen Ausgabe zu entdecken. Diese Beobachtung und das seltsame Fehlen einer Ausdeutung des kanonischen Eigennamens drängen aber durchaus zu folgendem Schluß. Hieronymus war auf den Unterschied zwischen dem kanonischen Text Matth. 27_{16} qui dicebatur Barabbas (filius patris) und der im Lexikon aus der griechischen Vorlage einstmals übernommenen Form Barrabban (filium magistri eorum) aufmerksam geworden. Da nun die neben der letzteren erscheinenden Ausdrücke »Syrum« und »Hebraeum« auch die technischen Bezeichnungen für die syrische und die hebräische Textausgabe

1) Lagarde, Onomastica sacra² S. 93.

2) Der Ausdruck »interpretatur« ist in Nr. 29 nicht anders zu verstehen wie in den sehr häufigen Angaben, daß Aquila, Symmachus, Theodotion und die Siebzig eine bestimmte Stelle des atl. Textes so oder so interpretieren, d. h. ihrem Verständnis gemäß übersetzen. Zum Satze Nr. 29 vgl. auch oben S. 109 Erkl. I: prior (sc. Sammai) dissipator interpretatur, sequens (sc. Hellel) profanus.

waren, so glaubte er im Interpretationsbüchlein folgendes bezeugt zu finden: Barrabban, i. e. filius magistri eorum, ist die specielle Lesart im syrischen Matthäus juxta Hebraeos im Unterschied von dem Text des hebräischen Originals. Und so entstand die Angabe Nr. 29, die also gleichfalls aus der Liste der echten Varianten zu streichen ist.

Daß Hieronymus jemals über den Urheber der syrischen editio juxta Hebraeos näher nachgedacht hat, ist kaum anzunehmen. Doch das ist selbstverständlich, daß für ihn als Herausgeber eines Textes, den seines Erachtens die Kirchenschriftsteller mindestens von Ignatius (Nr. 25) ab häufig citiert hatten, nur orthodoxe Männer in Betracht kommen konnten[1]. Niemals hat er die Nazaräer als die Anfertiger des NE betrachtet; die Nazaräer haben sich nur auch für diesen Matth.-Text als den maßgebenden entschieden wie die Kirche für die Danielausgabe des Theodotion; die von Pamphilus begründete Cäsariensis ist ein von Beröa ganz unabhängiger Erhaltungsort des Buches (Nr. 24 38), und wenn Hieronymus doch so häufig das Buch mit den Nazaräern in besondere Verbindung bringt, so verrät sich darin eben die Abhängigkeit von Apollinaris. Unter diesen Umständen mußte es unseren Kirchenvater nicht überraschen, wenn er gelegentlich sogar die Apostel als die Herausgeber des syrischen Matth.-Textes juxta Hebraeos bezeichnet zu finden vermeinte. Wie bereits oben S. 171 angemerkt, ließe sich die entsprechende Angabe secundum apostolos in Nr. 38 schon zur Genüge daraus erklären, daß Justin von der durch Nr. 17 für das HE bezeugten Lichterscheinung bei der Taufe angemerkt hatte: *ἔγραψαν οἱ ἀπόστολοι*. Soviel ist wenigstens sicher, daß Hieronymus Nr. 38 unter keinen Umständen an die Identität des HE mit jener Schrift gedacht haben kann, die Origenes hom. I in Luc. unter den häretischen Fabrikaten aufgezählt hatte. Denn ein apokryphes Evangelium ketzerischer Herkunft hätte er nimmermehr mit Bewußtsein berücksichtigt; dagegen weist er

1) Vielleicht ist die rätselhafte Übergehung des tatianischen Diatessarons in de vir. ill. 29, wo im übrigen Euseb h. e. IV 29 ausgeschrieben ist, dadurch zu erklären, daß Hieronymus nach Epiphanius Nr. 20 die Charakteristik *διὰ τεσσάρων εὐαγγέλιον* auch auf das HE bezog und dann aus zeitlichen wie inneren Gründen den Häretiker Tatian völlig als den Verfasser ablehnen mußte.

nach der Citatenkette Nr. 38 39 Barn. 5 9 noch eigens mit folgenden Worten auf die Bedeutung der vorgelegten Zeugnisse hin: quibus testimoniis, si non uteris ad auctoritatem, utere saltem ad antiquitatem, quid omnes ecclesiastici viri senserint (ML 23 598). Wenn das HE also auch nicht mehr mit der hebräischen Urschrift selber identisch sein, sondern eine syrische Neubearbeitung durch die Apostel darstellen sollte, so kam ihm doch auf alle Fälle das gleiche Maß von Beachtung zu wie dem AT secundum septuaginta interpretes; vgl. comm. in Isaiam zu 10 28 f: nunc quid juxta Septuaginta editionem ecclesiastici viri de hoc loco sentiant, subjiciamus.

Dennoch müssen wir aus folgenden Gründen annehmen, daß zwischen dem Hinweis auf die Apostel als die Veranstalter der editio juxta Hebraeos und dem Zwölferevangelium ein Zusammenhang besteht. Die Angabe befindet sich in der ungewöhnlich ausführlichen Beschreibung der Quelle des Doppelcitates Nr. 38 39. Das zweite Citat ist nach Nr. 50 sicher eine bei Apollinaris vorgefundene Variante des NE. Dem Standpunkte des Vermittlers wird in der Einführung dann auch durch den nach Nr. 27 zu verstehenden zweiten Vermerk »ut plerique autumant juxta Matthaeum« Rechnung getragen. Von dem ersten Citat Nr. 38 ist gewiß, daß es nicht dem HE entstammen kann, da sich Jesus nach diesem (vgl. Nr. 16) vor dem Taufgange nicht mehr im Kreise seiner Familie befand. Dem Fragment Nr. 38 zufolge hat sich Jesus aber deshalb der Taufe zur Vergebung der Sünden unterzogen, weil er zugeben mußte, daß seine Selbstbeurteilung, frei von Sünden zu sein, auf Unwissenheit beruhen, er also, theoretisch betrachtet, doch Sündenschuld auf sich geladen haben könnte. Dieser Bericht hat die größte Entrüstung erregt. Der um 256 in Nordafrika schreibende Verfasser des pseudocyprianischen Tractats de rebaptismate weist ihn heftig als »contra omnes scripturas« gehend zurück[1]. Theodor von Mopsueste er-

1) De rebaptismate 17 (ed. Hartel III S. 90): est autem adulterini huius immo internecini baptismatis si qui alius auctor, tum etiam quidam ab eisdem ipsis haereticis propter hunc eundem errorem confictus liber qui inscribitur Paulli Praedicatio, in quo libro contra omnes scripturas et de peccato proprio confitentem invenies Christum, qui solus omnino nihil deliquit, et ad accipiendum Joannis baptisma paene invitum a matre sua Maria esse compulsum, item cum baptizaretur

klärte, daß die Nr. 38 vorgebrachte Schrift von Hieronymus erlogen sein müsse[1]. Julian von Eclanum fand in Nr. 38 ausgedrückt, daß Jesus sogar mit Willenssünde behaftet gewesen sei[2]. Es fällt nun aber außerordentlich schwer, eine derartige Erzählung dem NE zuzutrauen, das nach der Ausscheidung des HE zunächst als die Quelle in Frage kommt. Ferner darf nach dem Verhalten Theodors als sicher angenommen werden, daß sich dieses Citat nicht in den Schriften des Apollinaris vorgefunden hat. Die Möglichkeit aber, daß Hieronymus hier einen vor vielen Jahren selber dem NE der Cäsariensis entnommenen Auszug benütze, ist so verschwindend klein, daß mit ihr nicht ernstlich zu rechnen ist. Drittens will folgendes Moment wohl beachtet sein. Die Angabe juxta Hebraeos ist in Nr. 38 dadurch notwendig geworden, daß Hieronymus zuerst den Titel secundum apostolos in Händen hielt; um ihn überhaupt verwenden zu können, mußte die Betrachtungsweise, das NE sei eine editio juxta Hebraeos, aufgenommen werden. Berücksichtigt man nun die Gepflogenheit des Kirchenvaters, in der Regel den aufgegriffenen Citaten die Benennung der Vorlagen zu belassen, so ist, besonders angesichts der obigen Bedenken, der Verdacht gerechtfertigt, das erste Autorendatum secundum apostolos stehe mit dem ersten Citat in Verbindung; Hieronymus habe also Nr. 38 ein Fragment aus dem Evangelium der zwölf Apostel eingefügt, in der Annahme natürlich, dieses sei mit dem NE identisch. Zu einer solchen Gleichsetzung konnte er aber leicht kommen, wenn die Quelle des Citates in der für den antipela-

ignem super aquam esse visum, quod in evangelio nullo est scriptum, et post tanta tempora Petrum et Paulum post conlationem evangelii in Hierusalem et mutuam cogitationem et altercationem et rerum agendarum dispositionem postremo in urbe quasi tunc primum invicem sibi esse cognitos, et quaedam alia huiuscemodi absurde ac turpiter conficta, quae omnia in illum librum invenies congesta.

1) Siehe oben S. 162.

2) Bei Augustin c. Julianum IV 88 (ML 45 1389): qua fiducia tu, cum Hieronymi scripta collaudes, dicas in Christo non fuisse peccatum, cum ille in dialogo illo, quem sub nomine Attici et Critoboli mira et ut talem fidem decebat venustate composuit, etiam quinti evangelii, quod a se translatum dicit, testimonio nitatur ostendere Christum non solum naturale, verum etiam voluntarium habuisse peccatum, propter quod se cognoverit Joannis baptismate diluendum.

gianischen Dialog ausgebeuteten Literatur etwa als das syrische Evangelium nach den Aposteln beschrieben war, und wenn der Auszug vielleicht auch noch ebenso wie der im pseudocyprianischen Tractat den Feuerglanz bei der Taufe enthielt. In der Tat wird vorauszusetzen sein, daß das Sonderevangelium der nationalsyrischen Kukäer ursprünglich auf syrisch abgefaßt war und in der angegebenen Weise citiert werden konnte. Und nun ist es nicht mehr ohne Bedeutung, daß Hieronymus unter 18 Anführungen einzig und allein in der mit dem Citat Nr. 38 verbundenen Charakteristik die Sprache der Quellenschrift als die syrische beschreibt: er reagiert mit »syrisch« und mit »secundum apostolos« auf den ihm entgegengetretenen Titel *τὸ Συριακὸν εὐαγγέλιον κατὰ τοὺς ἀποστόλους*.

Den Ausschlag dafür, das Fragment Nr. 38 dem Evangelium der Zwölf zuzuweisen, geben folgende Erwägungen. Die Anschauung, Jesus habe zwar in Wirklichkeit keine Sünde begangen, an sich jedoch solche begehen können, weist auf die alte syrische Gnosis mit ihrem strengen Dualismus zurück, der zu der Folgerung trieb, daß auch bei Jesus mit dem Fleischesleibe die Möglichkeit zur Sünde gegeben war[1]. Sodann wird nicht zu leugnen sein, daß die von Pseudocyprian excerpierte Schrift Pauli praedicatio den Taufbericht aus dem selben Evangelienbuche geschöpft haben muß, aus dem das Fragment Nr. 38 stammt. Wie Carl Schmidt, Acta Pauli 1904 I S. 125 gezeigt hat, kann die praedicatio Pauli aber unmöglich mit den Paulusacten zusammenfallen. Nach den Proben und der Kennzeichnung durch Pseudocyprian wird es vielmehr dabei bleiben müssen, daß sie zur gnostischen Sonderliteratur gehörte. Je weniger nun der Bericht Nr. 38 zu dem NE und seinen Lesern paßt, so unverständlich die Benützung des NE in der praedicatio Pauli erschiene, um so leichter lösen sich alle Schwierigkeiten, wenn in Nr. 38 ein Excerpt aus dem Apostelevangelium der gnostischen Kukäer vorliegt. Daß dieses auch weitere Verbreitung und

1) Ganz ähnlich wie in Nr. 38 stellt Basilides (bei Klemens Strom. IV 12 83) die Sündlosigkeit Christi als geschichtliche Tatsache fest, um sie aber vom Boden des dualistischen Princips aus sofort zu leugnen: *οὐχ ἥμαρτεν μέν, ὅμοιος δὲ ἦν τῷ πάσχοντι νηπίῳ· εἰ μέντοι σφοδρότερον ἐκβιάσαιο τὸν λόγον, ἐρῶ, ἄνθρωπον ὅντιν' ἂν ὀνομάσῃς ἄνθρωπον εἶναι, δίκαιον δὲ τὸν θεόν. καθαρὸς γὰρ οὐδείς, ὥσπερ εἶπέ τις, ἀπὸ ῥύπου.*

gleich so vielen anderen Literaturproducten der syrischen Gnosis einen griechischen Übersetzer gefunden hatte, läßt sich aus der Erwähnung bei Origenes erschließen. Vielleicht gehört diesem Apostelevangelium auch das von A. Jacoby herausgegebene koptische Fragment[1] an, das C. Schmidt in den Göttingischen gelehrten Anzeigen 1900 VI S. 500 ff und sodann auch Zahn, Neue kirchliche Zeitschrift XI (1900) S. 366 ff dem freilich noch mit dem EE gleichgesetzten Evangelium der Zwölf zugewiesen haben. Jedoch sind die in dem Stück auftauchenden Wendungen wie »wir aber die Apostel, wir weinten und sprachen« angesichts von Nr. 16 und den oben S. 171 f zusammengestellten Parallelen nicht unbedingt dafür beweisend, daß wirklich der ganze Apostelchor als Erzähler auftritt. Es kann auch, wie dort Matthäus und Petrus, so hier ein einzelner Jünger, etwa Philippus oder Thomas, über die ihn und seine apostolischen Collegen gemeinsam betreffenden Vorgänge im Pluralis der ersten und zweiten Person berichten.

III. Nicht zur Sache gehörige Aussagen des Hieronymus.

Die vorangehenden Untersuchungen haben von drei Ausführungen des Hieronymus, die stets oder meist zu dem auf das NE bezüglichen Material gestellt werden, vollständig abgesehen. Es gilt, dieses unser Verhalten zu rechtfertigen.

1. Der römische Bischof Damasus war, wie er im Jahre 383 dem Hieronymus schrieb (ML 22 375), beim Lesen griechischer und lateinischer Evangeliencommentare darauf aufmerksam geworden, daß die Ausleger die Worte osanna filio David Matth. 21 9 15 ganz verschieden und einander widersprechend erklären. Bei Origenes comm. in Matth. zu 21 9 und bei dessen Nachschreibern hatte er erfahren können, daß der diese Worte enthaltende Zuruf ein Citat von Ps. 118 25 f darstelle[2]. Er beauftragte nun seinen Hoftheologen, der ihn, wie sich aus ep. 20 2 ad Dam. erschließen läßt, schon vorher über die Bedeutung des hebräischen AT für das Verständnis evangelischer Citate belehrt hatte, ihm mitzuteilen, quid se habeat apud Hebraeos, was der hebräische Grundtext des Citates für jene Worte lese.

1) Adolf Jacoby, Ein neues Evangelienfragment 1900.
2) Vgl. oben S. 49.

In dem ausführlichen Antwortschreiben ep. 20 ad Dam. (ML 22 375 ff) hat Hieronymus seine Aufgabe darin gesehen, die wörtliche Bedeutung des hebräischen Urtextes der ganzen atl. Grundstelle von Matth. 21 9 Mark. 11 9 f Luk. 19 38 Joh. 12 13 klarzulegen. Bei der Verworrenheit der Auslegungen, so pflichtet er dem Damasus bei, bleibt in der Tat nichts übrig, als auf die hebräische Psalmstelle zurückzugehen, nach der die Evangelisten citiert haben[1]. Der Endbescheid lautet ep. 20 5, juxta Hebraeum sensum sei zu lesen: »obsecro domine salvum fac, obsecro domine prosperare, obsecro; benedictus qui venit in nomine domini«. Zugleich läßt es sich Hieronymus aber auch angelegen sein, das Verhalten der einzelnen Evangelisten zur hebräischen Vorlage des Citates zu erklären. In dem Satzteil »benedictus qui venit in nomine domini«, so führt er ep. 20 4 aus, stimmen alle Evangelien deshalb überein, weil dieses Stück leicht zu übersetzen war. Verschieden war jedoch das Verfahren dem Worte osianna gegenüber. Weil sie dieses nicht in das Griechische übertragen konnten, haben die einen Evangelisten das Wortbild des ipsum Hebraeum beibehalten. Lukas dagegen ließ das schwierige osianna lieber gleich ganz fort, um seinen griechischen Lesern kein Fremd- und Rätselwort zu bieten. Und nachdem Hieronymus dann ep. 20 5 den mitgeteilten sensus Hebraeus der Grundstelle Ps. 118 25 f vorgelegt und erklärt hatte, daß als Object von »salvum fac« entweder »populum tuum Israel« oder »mundum« zu ergänzen sei, fährt er sogleich fort: »denique Matthaeus, qui evangelium Hebraeo sermone conscripsit, ita posuit: osanna barrama, id est osanna in excelsis, quod salvatore nascente salus in coelum usque, id est etiam ad excelsa pervenerit pace facta non solum in terra, sed et in coelo«. Matthäus hat, das

1) Ep. 20 2: »restat ergo, ut omissis opinionum rivulis ad ipsum fontem, unde ab evangelistis sumptum est, recurramus. nam quomodo illud neque in Graecis neque in Latinis codicibus possumus invenire: ut compleretur id quod dictum est per prophetas: quoniam Nazaraeus vocabitur, et illud: ex Aegypto vocavi filium meum, ita et nunc ex Hebraeis codicibus veritas exprimenda est«. Vgl. praef. in Paralip. (ML 28 1394): »ad Hebraeos igitur revertendum est, unde et dominus loquitur et discipuli exempla praesumunt«. Die Meinung von Zahn GK II S. 650f Anm., die Frage des Damasus »quid se habeat apud Hebraeos« beziehe sich auf das bei den Hebräern erhaltene hebräische Evangelium, ist ganz und gar abzulehnen.

will die Anmerkung besagen, den hebräischen Text von Ps. 118_{25} f noch am Ende von sich aus durch den Zusatz osanna barrama — Matth. schrieb nämlich hebräisch — erweitert, um hervorzuheben, daß durch Christi Geburt das Object von »salvum fac« bis in den Himmel hinein ausgedehnt worden ist (Kol. 1_{20}).

Man sieht, es ist in dieser Notiz gar nicht von einer akanonischen Lesart zu Matth. $21_{9\ 15}$, sondern von dem traditionellen Texte Matth. 21_{9} die Rede, wo die Worte *ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις* ein Zusatz zu der Psalmstelle sind. Hieronymus will das Motiv zu dieser Texterweiterung aufzeigen. Dabei hat er, um, wie auch bei anderen Gelegenheiten, mit seinen hebräischen Kenntnissen zu prunken, es versucht, den ursprünglichen Wortlaut des Zusatzes, den der hebräisch schreibende Evangelist an den hebräischen Text von Ps. 118_{26^a} angehängt hatte, zu reconstruieren. Der Versuch ist völlig mißglückt; denn das für »in excelsis« nach Jer. 31_{15} Matth. 2_{18}[1] gewählte בָּרָמָה kann nur »auf der Anhöhe« oder »in Rama« bedeuten, während die richtige hebräische Form für *ἐν τοῖς ὑψίστοις* nach Hiob 16_{19} 31_{2} Ps. 148_{1} בַּמְּרוֹמִים, und die für das syrische NE vorauszusetzende Form במרומא gewesen wäre.

Übrigens hat Hieronymus die betreffende Ausführung im Commentar zu Matth. 21_{9}, wo er sich auf den Tractat ep. 20 stützt und auf ihn verweist, wiederholt, jedoch ohne die hebräische Rückübersetzung mitaufzunehmen: necnon quod jungitur, osanna, id est salus, in excelsis, perspicue ostenditur, quod adventus Christi non tantum hominum salus, sed totius mundi sit, terrena jungens coelestibus (ML 26_{154}).

2. Im Matthäuscommentar bemerkt Hieronymus nach der Zitierung von Matth. 2_{5} f folgendes zu »in Bethleem Judaeae«: librariorum hic error est. putamus enim ab evangelista primum editum, sicut in ipso Hebraico legimus, Judae, non Judaeae.

Der Ausdruck ipsum Hebraicum ist Bezeichnung eines bedingungslos als hebräisches Original anerkannten Textes. Da von ihm aber wieder die prima editio des Evangelisten unter-

1) Vgl. Hieronymus comm. in Matth. zu 2_{18} (ML 26_{28}): »Rama excelsum interpretatur, ut sit sensus: vox in excelso audita est«. Auch Jer. 31_{15} hat Hieronymus בָּרָמָה durch »in excelso« übersetzt. Vielleicht ist auch Nr. 26 »mahar« eine vom Lateiner bewirkte Rückübersetzung des bei Apollinaris vorgefundenen griechischen Wortes.

schieden wird, so kann unter dem ipsum Hebraicum unmöglich der matthäische Urtext, sondern nur der schon dem Gutachten der Schriftgelehrten in Matth. 2_{5} zugrunde liegende hebräische Text von Mich. 5_{1} mit der geographischen Bestimmungsweise »in millibus Juda« verstanden sein. Drei verschiedene Momente, so führt unser Erklärer zur Stelle aus, sprechen für die Vermutung, daß Matthäus 2_{5} auch »Judae« geschrieben hatte, nämlich der Befund in der von den Synedristen schon Matth. 2_{5} berücksichtigten hebräischen Schriftstelle, sodann die Tatsache, daß doch kein Bethlehem außerhalb von Judäa vorhanden sei, und drittens der Wortlaut der aus Micha genommenen ganzen Beweisstelle Matth. 2_{6}, wo Bethlehem richtig auch von seiten des Evangelisten durch »terra Juda« bestimmt ist. Daß ein hebräischer Schriftsteller sowohl für Judäa wie für Juda nur die eine selbe Form יְהוּדָה zur Verfügung hatte, hat Hieronymus ganz übersehen.

Eine Variante des NE liegt also auch hier nicht vor. Die Einschätzung des NE als »ipsum Hebraicum« stände auch in schärfstem Widerspruch zu der Haltung, die Hieronymus im Matth.-Commentar sonst eingenommen hat[1].

3. Wie vorhin gezeigt, hat Hieronymus in dem Tractat ep. 20 behauptet, daß alle Evangelisten von dem hebräischen Urtext von Ps. 118_{25} f ausgegangen seien. Er ist aber überhaupt unaufhörlich bemüht gewesen, seinen Lesern einzuschärfen, daß der Herr sowohl wie die evangelischen Autoren und die Apostel nicht die Septuaginta, sondern den hebräischen Text befolgt und damit die Verbindlichkeit des letzteren begründet hätten: sit illa vera interpretatio, quam apostoli probaverunt (ML 29_{559})[2]. Wir legen einige solcher Beispiele vor: hoc in vetere observavimus testamento absque paucis testimoniis, quibus Lucas solus abutitur, qui magis Graecae linguae habuit scientiam, u b i c u n q u e de vetere instrumento quid dicitur, non eos (sc. evangelistas et apostolos) juxta Septuaginta, sed juxta Hebraicum ponere, nullius sequentes interpretationem, sed sensum Hebraicum cum suo sermone vertentes (ML 24_{331}); in quo notare debemus illud, quod

1) Vgl. oben S. 268f.

2) In diesem Absatz bezeichne ich die Stellen wieder bloß mit den Band- und Spaltenziffern von M i g n e.

plerumque admonuimus, evangelistas et apostolos non verbum interpretatos esse de verbo, nec LXX interpretum auctoritatem secutos, quorum editio illo jam tempore legebatur, sed quasi Hebraeos et instructos in lege absque damno sensuum suis usos esse sermonibus (ML 24$_{344}$); apostolici viri scripturis utuntur Hebraicis, ipsos apostolos et evangelistas hoc fecisse perspicuum est. dominus atque salvator u b i c u n q u e veteris scripturae meminit, de Hebraicis voluminibus ponit exempla (ML 23$_{477}$); ex quo perspicuum est apostolos et evangelistas et ipsum dominum salvatorem non LXX interpretum auctoritatem sequi, qua Hebraeae linguae habentes scientiam non indigent, sed ex Hebraeo transferre quod legerint (ML 25$_{1641}$); ad Hebraeos igitur revertendum est, unde et dominus loquitur et discipuli exempla praesumunt (ML 28$_{1394}$). Nur Lukas und Paulus, so räumt Hieronymus ein, haben sich gelegentlich der Septuaginta bedient, da sie auf deren Gebrauch bei den Heidenchristen Rücksicht nehmen wollten; der erstere auch, weil er der hebräischen Sprache weniger mächtig war. Jedoch auch Paulus war so sehr von dem maßgebenden Charakter des hebräischen Textes überzeugt, daß er sich nur dann an die griechische Version anlehnte, wenn sie bloß ganz unbedeutend von jenem abwich, oder wenn die hebräischen Handschriften an einer Stelle offenbar gefälscht waren. Der paulinische Ursprung des Hebräerbriefes aber wird deshalb bestritten, weil sich seine atl. Citate nicht im hebräischen Text vorfinden[1].

Kein anderes Postulat erschien unserem Kirchenvater jedoch so notwendig, als daß Matthäus überall nur nach dem hebräischen AT citiert haben müsse. Denn dieser Evangelist war Hebräer und schrieb für Hebräer; er hatte also keinen Beweggrund, auf die Septuaginta Rücksicht zu nehmen. Und so sehen wir, wie Hieronymus jede noch so winzige Abweichung des Matth. vom griechischen AT mit Nachdruck als Beweis für die absolute Unabhängigkeit von der Septuaginta verwertet, wie er die Abweichungen vom hebräischen Text als wohlerwogene Eingriffe des Evangelisten erklärt, die hier und da nur ganz zufällig das gleiche Textbild wie in der Septuaginta zum Ergebnis hatten.

1) Die Belegstellen für die letzteren Sätze finden sich hauptsächlich ML 23$_{1053}$ 24$_{100\,f\ 331}$ 25$_{1354}$ 26$_{383}$.

So ist Matth. 1$_{23}$ der Urtext Jes. 7$_{14}$ »accipiet« in »habebit« umgewandelt worden, weil die Prophezeiung inzwischen schon erfüllt war (ML 26$_{25}$). Die Abweichung vom Grundtext Mich. 5$_{1}$, die Matth. 2$_{6}$ vorliegt, ist dadurch zu erklären, daß Matth. die Stelle genau in der von den Synedristen gebrauchten Form wiedergegeben hat, um die Nachlässigkeit dieser Leute im Schriftcitieren zu geißeln (ML 25$_{1255}$). Wenn Matth. 1$_{21}$ »vocabunt« nicht dem Urtext entspricht, so folgt, daß auch Matth. nicht auf Wörtlichkeit, sondern auf den Sinn Wert gelegt hat (ML 24$_{111}$). Durch den Zusatz von »osanna in excelsis« will Matth. 21$_{9}$ die erweiterte Sphäre des Heils beschreiben (ML 22$_{379}$). Wenn Matth. 2$_{18}$ sich nicht ganz mit dem hebräischen Text deckt, so ist dieser eben frei übersetzt (ML 24$_{911}$). Das gleiche gilt für Matth. 11$_{10}$ (ML 25$_{1641}$), 12$_{18}$ff (ML 22$_{1010}$), 15$_{8}$f (ML 24$_{344}$), 26$_{31}$ (ML 22$_{573}$) und 27$_{9}$ (ML 22$_{573}$ 26$_{213}$).

Mit besonderer Genugtuung hat Hieronymus bei denjenigen matthäischen Citaten verweilt, die überhaupt nur aus dem hebräischen AT erklärbar erschienen. Seine Paradebeispiele waren Matth. 2$_{15}$ und 2$_{23}$. Er hat sie oft geltend gemacht, so ML 22$_{376\ 573\,f\ 1011}$ 24$_{101\ 148}$ 25$_{960}$ 26$_{27\ 29}$ 28$_{180\ 1393\ 1473}$. Wiederholt hat er mit diesen besonders eindrucksvollen Beispielen die Belehrung verbunden, daß Matth. überhaupt nur dem hebräischen Text folge: Matthaeus autem et Joannes, quorum alter Hebraeo, alter Graeco sermone evangelia texuerunt, testimonia de Hebraico proferunt, ut est illud ex Aegypto vocavi filium meum et quoniam Nazaraeus vocabitur (ML 24$_{101}$), de vir. ill. 3 in quo animadvertendum quod ubicumque evangelista, sive ex persona sua sive ex domini salvatoris veteris scripturae testimoniis abutitur, non sequatur septuaginta translatorum auctoritatem, sed Hebraicam, e quibus illa duo sunt ex Aegypto vocavi filium meum et quoniam Nazaraeus vocabitur. Den letzteren Satz pflegt man nun auf das NE zu deuten, weil er an die Nachricht Nr. 24 angeschlossen ist, und das Relativum »in quo« sich am bequemsten mit dem vorher angezeigten ipsum Hebraicum verbinden läßt. Wenn Hieronymus jedoch, wie wir gesehen, stets und ständig es für gewiß hielt, daß der k a n o n i s c h e Wortlaut der Citate bei Matth. sich mit der ihnen vom Evangelisten selber gegebenen Fassung decke, und unentwegt die Behauptung aufstellte, die Citate in der traditionellen Form fußten samt und

sonders nur auf dem hebräischen Texte und seien niemals von der Septuaginta irgendwie beeinflußt, so ist es schlechterdings unmöglich, daß in jener Angabe eine Eigentümlichkeit des NE zur Sprache gebracht werden sollte. So sind wir gezwungen, den Ausdruck »in quo« entweder auf das Matth.-Evangelium als das Thema von de vir. ill. 3 zu beziehen, oder ihn adverbiell zu verstehen. Das zweite wird das richtige sein. Bei dieser Gelegenheit, das ist der Sinn, muß die Aufmerksamkeit besonders darauf gerichtet werden, daß der Verfasser des Matth.-Evangeliums nie nach der Septuaginta, sondern stets nach dem hebräischen Text citiert[1]. Matthäus hat also den letzteren für den maßgebenden gehalten und, insofern er die Gabe der Unterscheidung besaß, damit als den echten, als die veritas erwiesen[2]. Infolgedessen ist, darauf allein zwecken alle diese Erklärungen ab, des Hieronymus Übersetzung des AT juxta Hebraeos nicht zu bekämpfen, sondern als eine notwendige und verdienstliche Tat zu bezeichnen[3]. Hinter dem Hinweis de vir. ill. 3 ist als Nutzanwendung zu ergänzen ein Ausspruch wie ML 28 1394: ad Hebraeos igitur revertendum est, unde et dominus loquitur et discipuli exempla praesumunt. haec pace veterum loquor et obtrectatoribus meis tantum respondeo, qui canino dente me rodunt, in publico detrahentes.

Übrigens besteht auch diese Angabe des Schriftstellerkatalogs im Grunde nur aus einem erweiternden Resümee aus Euseb. der demonstr. ev. IX 15 4-6 X 8 8 hervorgehoben hatte, daß »der Evangelist« Matth. 12 18 und ebenso »der Heiland« Matth. 27 46 den hebräischen Text citiert habe. Entsprechend heißt es in der Notiz: evangelista, sive ex persona sua sive ex domini salvatoris. Der Ausdruck »animadvertendum« entspricht der eusebianischen Einleitung τήρει δὲ ἐπιμελῶς, die Wendung »sequitur auctoritatem Hebraicam« dem ἀκολούθως τῇ Ἑβραίων γραφῇ in dem. ev. IX 15 4 6. Auch zu Ps. 78 2 (MG 23 904) hatte Euseb bemerkt, daß sich Matth. der hebräischen Ausgabe (οἰκεία ἔκδοσις) bedient und aus ihr Matth. 13 35 citiert habe. Diese Hinweise und die ihm längst geläufigen Beispiele Matth. 2 15 23 genügten dem Hieronymus vollauf, den Gebrauch des hebräischen AT für sämtliche Citate des Matth. anzunehmen. Hat er doch ML 24 331 und 23 477 sogar behauptet, daß die Evangelisten und die Apostel, »ubicunque« etwas aus dem AT von ihnen citiert wird, nicht der Septuaginta, sondern dem hebräischen Text folgen.

1) Vgl. ML 24 344: in quo notare debemus illud, quod plerumque admonuimus, evangelistas et apostolos non . . . septuaginta interpretum auctoritatem secutos.

2) Hieronymus ist wirklich der Meinung, auch Matthäus und der Herr selber würden nach der Septuaginta citiert haben, wenn deren Text besser als der hebräische gewesen wäre.

3) Mit Unrecht hat man oft behauptet, Hieronymus wolle mit dem fraglichen Hinweis in de vir. ill. 3 die hebräische Abfassung des Matth.-Evangeliums erhärten.

IV. Die späteren Abendländer.

Durch Hieronymus bestimmt, haben auch die späteren Lateiner das NE und das HE für die selbe Größe gehalten und die vorgefundenen Citate nach Belieben mit einer der überlieferten Quellenbenennungen versehen. So hat der Bearbeiter des Matth.-Commentars des Origenes das aus Apollinaris entlehnte NE-Fragment Nr. 57 in Nachahmung der reservierten Einführungsweise von Nr. 22 auf das »evangelium quoddam, quod dicitur secundum Hebraeos« zurückgeführt und dessen Annahme den Lesern anheimgestellt. Umgekehrt hat Zacharias Chrysopolitanus als Quelle von Nr. 29 das »evangelium Hebraicum« (ML 186 570) angegeben; Rabanus Maurus hat bei der Abschrift von Nr. 27 den Titel »evangelium sec. Hebraeos« eingemischt (ML 107 923).

Es ist ohne Nutzen, die sehr zahlreichen Wiederholungen aufzuzählen, welche die durch Hieronymus mitgeteilten Stücke gefunden haben. Dagegen müssen wir noch kurz auf die späteren Versuche eingehen, das NE (HE), das wegen des Verhaltens des Hieronymus von Beda zu den ecclesiasticae historiae gerechnet wurde, in der vorhandenen Literatur wiederzuerkennen oder neue Spuren von ihm bei Hieronymus oder bei andern Schriftstellern zu entdecken.

1. In der Auslegung von Matth. 13 54 ff hatte Origenes bei der Schilderung der Nazaretaner von solchen gesprochen, die, durch das Petrusevangelium oder das Buch des Jakobus veranlaßt, in Jesu Brüdern Söhne Josephs aus einer früheren Ehe sahen (MG 13 876 f). Durch ein Mißverständnis dieser Stelle ist

den Nazoräern von Theodoret Nr. 56 der Gebrauch des Petrusevangeliums zugeschrieben worden [1]. Um so eher konnte man auf Grund jener Ausführungen bei Origenes auch das Kindheitsevangelium Jakobi als ein nazaräisches Schriftwerk ansehen und es mit dem Evangelium, dessen sich nach Hieronymus die Nazaräer bedienten, zusammenbringen. Daher fügte der jüngere Bearbeiter des Liber de ortu beatae Mariae et infantia salvatoris dem Titel die Angabe »a beato Matthaeo evangelista Hebraice scriptus et a beato Jeronimo presbytero in Latinum translatus« bei und schickte der neuen Ausgabe einen Briefwechsel voraus, in dem die Bischöfe Cromatius und Eliodorus den Kirchenvater um die Übersetzung der von ihm aufgefundenen hebräischen Matth.-Schrift bitten und eine zusagende Antwort erhalten [2].

Mit dieser falschen Identification hängt es nun wohl zusammen, wenn Hugo von St. Cher [3] im Commentar zu Matth. 1_{25} folgendes mitteilt: in evangelio Nazaraeorum legitur, ut dicit Chrysostomus, quod Joseph Mariam videre facie ad faciem non poterat, quoniam spiritus sanctus eam a conceptione penitus impleverat, ita quod non cognoscebat eam propter splendorem vultus eius. Unter dem Garanten Chrysostomus wird irgendeine Handschrift des opus imperfectum in Matthaeum gemeint sein, in der eine ausschmückende Bearbeitung des pseudomatthäischen Kindheitsevangeliums als evangelium Nazaraeorum benannt war.

2. Andere haben das NE in derjenigen Schrift wiedererkannt, die auch als die Acta Pilati oder als das Evangelium des

1) Vgl. oben S. 119f. — Petrus Comestor (ML 198_{1609}) hat dagegen die Nazaräer überhaupt mit den ersten Schülern Jesu verselbigt, die nach Act. 24_{5} ja diesen Namen trugen; diese ersten Christen sollen dann ein eigenes Evangelium geschrieben haben, das von den vier in der Kirche recipierten zu unterscheiden ist, das evangelium Nazaraeorum (ML $198_{1608\ 1633}$). Danach berichtet Hugo von St. Cher im comm. in Jes. zu 11_{2} nach Copierung von Nr. 33 folgendes: »fuerunt autem illi Nazaraei illi primi fideles, ad opus quorum fecerunt apostoli collectas in Jerusalem, quibus erat cor unum et anima una. qui de gestis domini evangelium scripserunt verissimum, sed propter sacramentum nostrum non est receptum cum aliis«. Ich vermute, daß die Behauptung von Postel, das Kindheitsev. des Jakobus werde πρωτευαγγέλιον genannt, mit diesen Ausführungen zusammenhängt.

2) Tischendorf, Evangelia apocrypha² S. 50 ff.

3) Ich citiere Hugo von St. Cher nach der Ausgabe Venedig 1703.

Nikodemus bekannt war. Denn auch dieses Buch sollte nach dem Prolog aus dem Hebräischen übersetzt sein und enthielt vor allem die Worte ὡσαννὰ μεμβρομῆ (Tischendorf S. 219), die an Hieronymus ep. 20_{5} »Matthaeus, qui evangelium Hebraeo sermone conscripsit, ita posuit: osanna barrama« erinnerten. Deshalb findet sich in Handschriften der Pilatusacten auch die Aufschrift: evangelium Nazaraeorum (Tischendorf S. 333). Öfters sind diese Acten als das NE citiert bei Hugo von St. Cher; vgl. comm. in Matth. zu 27_{53}: dicitur in evangelio Nazaraeorum, quod duo, qui fuerunt mortui ante circiter annos quadraginta, boni et sancti viri, venerunt in templum post resurrectionem domini etc.; ebendort zu Matth. 27_{57}: dicitur in evangelio Nazaraeorum, quod Judaei istum Joseph in carcere posuerunt etc.; comm. in Joh. zu 19_{42}: legitur autem in evangelio Nazaraeorum, quod tunc fuit captus Joseph etc.

Weil in den Pilatusacten auch Joseph von Arimathia als Berichterstatter auftrat, konnte man ferner annehmen, daß der von Hieronymus öfters erwähnte evangelische Geschichtsbericht eines Josephus (s. oben S. 259 ff) gleichfalls dem NE entstamme, oder daß Josephus zu den Autoren des NE gehörte. Infolgedessen ist in der goldenen Legende des Jakobus de Voragine c. 67 die Nachricht Nr. 23 auf Josephus und Hieronymus de vir. ill. zurückgeführt, bei Christian von Stavelot auch schon die Angabe Nr. 30 durch »refert Josephus« eingeleitet (ML 106_{1493}), und umgekehrt bei Petrus Comestor (ML 198_{1633}) und Hugo von St. Cher comm. in Jes. zu 6_{4} der Bericht des Josephus dem evangelium Nazaraeorum zugeschrieben.

3. Bei der Erklärung von I Kor. 15_{5} unterscheidet Hugo jedoch das evangelium Nicodemi von dem NE und sagt von dem letzteren: legitur in evangelio Nazaraeorum, quod primo apparuit beatae virgini. Die Möglichkeit ist ja immerhin vorhanden, daß diese Angabe auf Autoren wie Hegesipp oder Apollinaris zurückgeht, und daß das NE die ἄλλη Μαρία Matth. 28_{1} näher als die Mutter Jesu beschrieben hatte. Allein, richtiger wird es doch sein, die Nachricht als eine Combination zu betrachten, auf die man auf folgenden verschiedenen Wegen geraten konnte.

Daß der Herr zuerst seiner Mutter erschienen sei, stand bei

Tatian zu lesen[1]. Das Diatessaron war aber laut Nr. 20 die Schrift, auf die man denselben Titel κατὰ Ἑβραίους anwandte, der nach Hieronymus dem Evangelium der Nazaräer zukam. Folglich ließ sich ein Citat aus dem Diatessaron auch auf das evangelium Nazaraeorum zurückführen.

In dem 16. koptischen Fragment, das Revillout in der oben S. 136 Anm. 4 erwähnten Ausgabe veröffentlicht hat, heißt es: »le jour où le Seigneur est ressuscité des morts, nous ne l'avons pas vu, mais seulement, Marie, sa mère et Marie la Madeleine: ce sont elles auxquelles il est apparu. elles vinrent, elles nous avertirent«. Dieses Bruchstück stammt aus einem Buche, in dem die Apostel in der ersten Person Pluralis (z. B. nous donc, les apôtres, nous pouvons témoigner de ces choses etc.) über die letzten Tage, den Tod, die Auferweckung und Himmelfahrt der Maria berichteten. Aus der selben Schrift scheint auch das 14. Fragment herzurühren, in dem, allem nach von Maria Magdalena, erzählt wird, wie der Auferstandene mit seiner Mutter Maria Zwiesprache gehalten und zum Schluß gesagt hat: »maintenant donc, ô ma mère, hâte-toi d'avertir mes frères et de leur dire ... selon ces paroles que je vous ai dites, allez en Galilée etc.«. Da nun Hieronymus Nr. 38 das NE als »secundum apostolos« bezeichnet hatte, so konnte auch jene Apostelschrift unter dem Titel des evangelium Nazaraeorum citiert werden.

4. Man hat sich aber auch für berechtigt gehalten, apokryphe Züge aus der evangelischen Geschichte, die man in den Schriften des Hieronymus sonst noch ohne Hinweis auf den Fundort entdeckte, aus dem von diesem Kirchenvater so oft berücksichtigten NE herzuleiten. Ep. 120, 8 2 ad Hedibiam war folgendes ausgeführt: in tantum autem Jerusalem amavit dominus, ut fleret eam et plangeret et pendens in cruce loqueretur: pater, ignosce illis, quod enim faciunt nesciunt. itaque impetravit quod petierat, multaque statim de Judaeis millia crediderunt et usque ad quadragesimum secundum annum datum est ei tempus poenitentiae (ML 22 993). Die gesperrten Worte sind freies Citat von Act. 21 20 »quot millia sunt in Judaeis qui crediderunt« und

1) Siehe Rohrbach, Die Berichte über die Auferstehung Jesu Christi 1898 S. 68 ff, Harnack in der Theol. Literaturzeitung 1899 Sp. 176, Bauer a. a. O. S. 263.

weisen auf die massenhafte Bekehrung von Juden durch die Apostel gleich in den ersten Zeiten nach Christi Tode hin[1]. Richtig ist der Sinn der Stelle wiedergegeben von Zacharias Chrysopolitanus zu Luk. 23 34: non enim frustra oravit, sed in eis, qui post eius passionem crediderunt, impetravit (ML 186 576). Sobald man jedoch den Ausdruck »statim« fälschlich auf den der Fürbitte unmittelbar folgenden Augenblick bezog, entstand die apokryphe Erzählung, auf dieses Wort Jesu hin seien sogleich viele tausend der anwesenden Juden gläubig geworden. Ein solches Mißverständnis liegt vor bei Haimo (um 850), der comm. in Jes. zu 53 12 (ML 116 994) aus Hieronymus zur gleichen Stelle (ML 24 534) die Erinnerung übernommen hatte, Jesus habe am Kreuze für seine Verfolger die Fürbitte Luk. 23 34 eingelegt, und der dann von sich aus hinzusetzte: ... ad hanc vocem domini multa millia Judaeorum astantium circa crucem crediderunt. Zugleich vermutete Haimo, daß Hieronymus diesen akanonischen Zug aus dem selben NE entlehnt haben müsse, das er häufig, so auch im Jesaja-Commentar und eben vorher im selben Briefe c. 8 1 (Nr. 32) berücksichtigt und anscheinend auch ep. 18 9 ad Damasum (s. oben S. 258 ff) ohne besondere Quellenbezeichnung verwertet hatte. Und daher schickte Haimo dem Zusatze die Angabe voraus: sicut enim in evangelio Nazaraenorum habetur. Je unmotivierter das »enim« bei Haimo im Zusammenhange ist, desto sicherer ist es noch von der Vorlage ep. 120, 8 2 »impetravit quod petierat« abhängig. Diese Entstehungsgeschichte des Citates, auf das Eduard Riggenbach in seinen verdienstvollen Historischen Studien zum Hebräerbrief 1907[2] I S. 87 aufmerksam gemacht, und das Zahn, Neue kirchl. Zeitschrift XIX (1908) S. 380 ff als echt anerkannt hat, ist von mir bereits in der Theol. Literaturzeitung 1908 Nr. 15 Sp. 436 dargelegt worden. Riggenbach, Theol. Literaturblatt 1908 Nr. 37 Sp. 447 f hat jedoch meine Folgerung übereilt gefunden und unter Zustimmung von Brückner, Theol. Jahresbericht 1908 III S. 222 auch die Angabe des Hieronymus ep. 120, 8 2 als unkanonisch auf das NE zurückgeführt. Ich

1) Im Jesajacommentar stellt Hieronymus gelegentlich ähnlich fest: credidit pars populi Judaeorum, ut una die tria millia simul crederent et alia die quinque millia.

2) In Zahns Forschungen VIII Heft 1.

bedauere, an der Unechtheit des Citates, das übrigens auch Hugo von St. Cher zu Jes. 53_{12} dem Haimo mitsamt der Quellenangabe nachgeschrieben hat, festhalten zu müssen.

Ganz ebenso liegt noch ein anderer Fall. Um 398 schildert Hieronymus ep. 65_8 ad Principiam Jesu Aussehen also: nisi enim habuisset et in vultu quiddam oculisque sidereum, nunquam eum statim secuti fuissent apostoli nec, qui ad comprehendendum eum venerant, corruissent (ML 22_{627}). Ungefähr zur gleichen Zeit äußerte er sich comm. in Matth. zu 9_9: certe fulgor ipse et majestas divinitatis occultae, quae etiam in humana facie relucebat, (ML 26_{57}) und erklärte die Tatsache, daß Jesus Matth. 21_{12} allein größere Taten ausgeführt habe, als ein »infinitus exercitus« hätte zustande bringen können, dadurch: igneum enim quiddam atque sidereum radiabat ex oculis eius et divinitatis majestas lucebat in facie (ML 26_{158}). Nun findet sich am Rande einer Abschrift der Aurora des Petrus von Riga im Fitzwilliam-Museum zu Cambridge von etwas späterer Hand (s. XIII) außer den Excerpten von Nr. 27 29 30 noch folgendes Scholion zu Matth. 21_{12} ff: in libris evangeliorum, quibus utuntur Nazareni, legitur quod radii prodierunt ex oculis eius, quibus territi fugabantur. M. R. James, der über diese Notiz im Journal of theol. studies 1906 Juli S. 566 berichtet, hat sofort auf ihre Abhängigkeit von Hieronymus zu Matth. 21_{12} ff hingewiesen und die Berufung des Scholiasten auf die Evangelienbücher der Nazarener als eine bloße Conjectur erklärt. Zahn, Neue kirchl. Zeitschrift XIX (1908) S. 384 f trat dagegen für die Echtheit des Stückes ein und behauptete, daß Hieronymus sich in der Ausführung zu Matth. 21_{12} ff an das NE angelehnt habe, ohne es zu citieren. Ich kann James nur beipflichten und hinzufügen, daß vielleicht auch die Berührung mit der anderweitig auf das NE zurückgeführten Kunde, Joseph habe die Maria wegen des Glanzes ihres Antlitzes nicht von Gesicht zu Gesicht schauen können[1], mit zu dem Entstehen der Vermutung beigetragen hat, Hieronymus schöpfe auch diese, in Wirklichkeit seiner Phantasie entstammende Besonderheit wieder aus der schriftlichen Tradition der Nazarener.

1) Siehe oben S. 282.

Siebenter Abschnitt.

Die Varianten des nazaräischen Matthäustextes.

Im vorhergehenden Abschnitt S. 274—281 ist gezeigt worden, daß man einige Aussagen des Hieronymus zu Unrecht auf das NE bezogen hat. Aber auch die Citate Nr. 18 und Nr. 29 30 = 32 sind nach S. 193 f 269 f 260 ff bloße Combinationen der Berichterstatter und ebenso wertlos wie die S. 282—286 besprochenen Mitteilungen späterer Schriftsteller.

Das Citat in Nr. 38 ist aus den S. 271—274 entwickelten Gründen als ein Fragment aus dem Zwölfapostelevangelium zu betrachten. Von den übrigbleibenden Stücken beziehen sich unseren Untersuchungen zufolge auf das HE die Nrn. 2—3^b 4 = 5 = 22 = 34 = 36 6—10(α) 14—17 19 20 23 37 53—55. Zu dem NE gehören dagegen die Nrn. 1 10(β) 11—13 21 24 25 = 35 26 = 31 27 28 33 39 = 50 40—49 51 52 57 und die einleitende Beschreibung mit Ausnahme der Titel juxta Hebraeos und secundum apostolos in Nr. 38. Durch Lesbarmachung der Rasuren in δ 30 und durch sorgfältige Prüfung der Z-Handschriften werden noch mehr Varianten des NE zutage gefördert werden, so zu Matth. $1_{6\ 20}$ f[1]. Wenn in den textkritischen Vermerken der Zionausgabe oben S. 22 f das Ἰουδαϊκόν zu Matth. 6_{13} nicht ebenso wie zu 5_{22} 16_2 f als Zeuge gegen den Zusatz genannt ist, so ist daraus zu schließen, daß das NE die Doxologie bereits aufwies.

Über den Inhalt der wichtigsten HE-Fragmente ist S. 128—139 149—152 das Nötige gesagt worden. Es ist aber die Aufgabe zurückgeblieben, in aller Kürze über die Motive und Quellen der Lesungen des NE zu handeln.

1. Durch die Angaben Nr. 41 und 48 wird bezeugt, daß der dem Bearbeiter vorliegende griechische Text von Matth. 5_{22} 16_2 f noch nicht interpoliert war. Der Vermerk Nr. 45 verbürgt lediglich das Vorhandensein von Matth. 11_{25}. Denn מודא אנא, was als Text des NE anzunehmen ist, konnte sowohl durch ἐξομολογοῦμαι wie durch εὐχαριστῶ übersetzt werden; Apollinaris griff jedoch das zweite Verständnis auf, das von der kirch-

1) Vgl. oben S. 24 30 f.

lichen Exegese schon längst sogar für den kanonischen Wortlaut gefordert worden war[1]. Nr. 26 zeigt, daß der Nazaräer ebenso wie die ägyptischen Evangelienübersetzer das in der Gräcität einzigartige *ἐπιούσιος* Matth. 6_{11} irrtümlich nicht von *ἐπὶ οὐσίᾳ*, sondern von der bekannten Wendung *ἡ ἐπιοῦσα* sc. *ἡμέρα* abgeleitet hat. Nach Nr. 40 hat er ferner das Verbum *παραλαμβάνειν* Matth. 4_5 nach dem Vorbild der Stellen Matth. $1_{20\ 24}$ im Sinne von »an seine Seite nehmen« verstanden und entsprechend die folgende Präposition *εἰς* in der Bedeutung von *ἐν*[2] aufgefaßt. Auf diese Weise verschwand der Anstoß, der Teufel solle Jesum aus der Wüste bis nach Jerusalem mit sich geführt haben, von selber.

Gleich anderen späteren Übersetzern und Auslegern hat der Verfasser des NE den Ausspruch Matth. 11_{12} fälschlich auf die mit der Gefangennahme des Johannes anhebende Verfolgung des Evangeliums bezogen. Daher wählte er für den Ausdruck *βιάζεται* ein Wort, das von dem Griechen Nr. 44 durch *διαρπάζεται* wiedergegeben werden mußte. Dieses Verständnis läuft aber schnurstracks dem des Evangelisten entgegen, der vielmehr hervorheben wollte, daß von den Tagen des Johannes ab das Himmelreich durch Jesus und die Apostel in der Matth. 11_5 geschilderten Art mit Allgewalt herbeigezwungen und als Beute eingebracht wird[3]. Diese Tatsache verwertete er als Beweis dafür, daß kein anderer als Johannes der verheißene Elias sein könne, dessen Kommen ja doch dem Beginn der Himmelherrschaft vorangehen mußte. Die Periode vor Johannes war die Zeit der

1) Origenes, de orat. XIV 5: *τὸ γὰρ ἐξομολογοῦμαι ἴσον ἐστὶ τῷ εὐχαριστῶ.* Dem Origenes schlossen sich Euseb und mehrere andere an. Vgl. auch Ephraem Syrus Evv. conc. exp. ed. Mösinger S. 116 f: in Graeco dixit gratias ago tibi etc.

2) Vgl. oben S. 165 Anm. 1.

3) Dem Logion Matth. 11_{12} liegt vielleicht die messianisch verstandene Stelle Jes. 8_3 zugrunde, die im Targum lautet: »Beeile zu rauben einen Raub und ihn wegzuschaffen«. Zu ihrer Erklärung sagt Raschi: »Diese Worte bedeuten etwas Doppeltes mit verschiedenen Worten; das Doppelte besteht darin, einen Gegenstand zu packen (חָזֵק) und ihn zu beeilen (מהר), d. h. eilends in die Gewalt zu bekommen«. *Βιάζειν* und *ἁρπάζειν* entsprechen diesen beiden Begriffen. — Vergleichen läßt sich auch Kilaim fol. 31b: »Die Mächtigen ergriffen (תפש) die Bundestafeln, und es siegte die Hand der Gewaltigen und sie rissen an sich (חטף) die Tafeln«.

Weissagung; die Epoche nach seinem Auftreten ist durch die energievolle Herbeizwingung des Reiches gekennzeichnet; folglich muß Johannes der für den Wendepunkt beider Zeitabschnitte prophezeite Elias sein; *καὶ εἰ θέλετε δέξασθαι*, so schließt der beweisführende Evangelist Matth. 11_{14}, *αὐτός ἐστιν Ἠλείας ὁ μέλλων ἔρχεσθαι.*

Weil Petrus den Herrn nach Matth. $26_{34\ 75}$ dreimal verleugnen sollte, setzte Nr. 51 das Wort *ἠρνήσατο* aus Matth. $26_{70\ 72}$ auch in die dritte Scene v. 74 ein. Die vom HE befolgte Möglichkeit, den Bescheid des Pilatus irrigerweise als Ablehnung aufzufassen und auf die jüdische Tempelwache zu beziehen[1], wurde Nr. 52 durch eine klare Umschreibung von Matth. 27_{65} beseitigt; von den häufigen Parallelen zu diesem Verfahren vgl. besonders Acta Pilati B XII_2 (Tischendorf Evv. apocr.[2] S. 315 f): *ὁ Πιλᾶτος οὖν ἐπὶ τούτῳ παρέδωκεν αὐτοῖς στρατιώτας πεντακοσίους, οἳ καὶ ἐκάθισαν περὶ τὸν τάφον, ὥστε τηρεῖν αὐτόν. Ἄνδρες ἔνοπλοι* in Nr. 52 ist semitische Bezeichnungsweise für Matth. 28_{12} *στρατιῶται*; zum übrigen vgl. Matth. 27_{36} *καθήμενοι ἐτήρουν αὐτόν*, 27_{61} *καθήμεναι ἀπέναντι τοῦ τάφου*, 28_4 *οἱ τηροῦντες.*

Wie Luk. 6_6 die Vorlage Mark. 3_1 um den Zug bereichert hatte, die kranke Hand des Mannes sei die rechte, also die zur Arbeit am wenigsten entbehrliche gewesen, so wird Matth. 12_{10} in Nr. 27 dahin ausgemalt, es habe sich um einen armen Maurer gehandelt, bei dem der freie Gebrauch beider Hände unbedingt nötig war, um das tägliche Brot anständig zu verdienen. Daß der Fall so überaus dringend lag, ist aus dem Vergleich Matth. 12_{11} erschlossen.

In Matth. 15_1 ff hat der Übersetzer dahin entschieden, daß die v. 3 als Übertreter der göttlichen Gebote bezeichneten Pharisäer doch mit den herzlosen Kindern v. 5 identisch sein müßten. Um diesen Sachverhalt deutlich hervortreten zu lassen, hat er Nr. 47 das Textstück Matth. 15_5 *ὃς ἂν εἴπῃ — τὴν μητέρα αὐτοῦ* zu *κορβᾶν* (Mark. 7_{11}), *ὃ ὑμεῖς ὠφεληθήσεσθε ἐξ ἡμῶν* umgewandelt. Auch zu dieser Abänderung sind mehrere Parallelen vorhanden; vgl. z. B. den Brief des Ptolemäus an die Flora: *ὑμεῖς δέ, φησίν, εἰρήκατε, τοῖς πρεσβυτέροις λέγων,*

1) Vgl. oben S. 136.

δῶρον τῷ θεῷ, ὃ ἐὰν ὠφεληθῇς ἐξ ἐμοῦ (Epiphanius haer. 33_4) und Ephraem Syrus Evv. conc. exp. ed. Mösinger S. 138: et vos dicitis unicuique patrum vestrorum et matrum vestrarum: agedum, munus est, quodcumque a me utilitatem capies.

Es erschien nicht annehmbar, daß der Herr Matth. 10_{16} zur Nachahmung der Klugheit der als verschlagen und hinterlistig geltenden Schlangen aufgefordert haben sollte; deshalb wurde *φρόνιμοι ὡς οἱ ὄφεις* in Nr. 43 zu *φρόνιμοι ὑπὲρ ὄφεις* (vgl. Gen. 3_1 Luk. 16_8 Hebr. 4_{12}) verbessert. Weil der Aufenthalt im Grabe doch gar nicht drei Tage und drei Nächte gewährt hatte, mußte Nr. 46 die Zeitangabe Matth. 12_{40}ᵇ *τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας* fallen. Der selbe Abstrich findet sich in der Einschaltung von Matth. 12_{40}, mit der nach dem Zeugnis von D und den Altlateinern e a ff² d r¹ alte I-Texte hinter Luk. 11_{30} ausgestattet waren. Einige Kirchenväter haben beim Citieren von Matth. 12_{40} wenigstens die drei Nächte stillschweigend übergangen [1].

In der Meinung, daß Jesus Matth. 23_{35} auf den Vorgang II Chr. 24_{20}ff anspiele, wurde der Vatersname des getöteten Zacharias in Nr. 28 zu Jojada verbessert. Den Widerspruch, daß nach Matth. 18_{15-17} die Pflicht zu verzeihen ihre bestimmten Grenzen, nach Matth. 18_{21}f dagegen kein Ende haben solle, hob das NE Nr. 39 = 50 durch die Erklärung auf, die zweite Vorschrift gelte nur den Verfehlungen *ἐν λόγῳ* (Jak. 3_2); bei Wortsünden sei grenzenloses Vergeben am Platze, da der Mensch sie so schwer vermeiden könne, daß nicht einmal die geistgesalbten Propheten sich von ihnen freizuhalten vermochten [2].

Nach dem exegetischen Verständnis des Übersetzers, der gewiß längst darin geübt war, seiner Gemeinde die heiligen

1) Bauer a. a. O. S. 254.

2) Unter den Propheten sind in Nr. 39 = 50 die atl. Gottesmänner ganz im allgemeinen, nicht etwa nur die prophetischen Schriftsteller gemeint. Zu dem Zusatz vgl. die Ausführung der syr. Didaskalia VII (übers. von Flemming TUnF X 2 S. 28): »Darum ist das Leben und die Art des Verhaltens der Gerechten und Erzväter beschrieben worden, daß man erkenne, daß bei jedem von ihnen eine, wenn auch nur kleine, Sünde gefunden worden ist. — Denn die kleine Unreinheit der Gerechten ist für uns (ein Grund zum) Aufatmen, Trost und Hoffnung, daß auch wir, wenn wir sündigen, (und) sei es auch nur wenig, doch die Hoffnung haben, daß uns Vergebung zuteil werden wird«.

Schriften zu dolmetschen und auszulegen, hat der Herr den reichen Jüngling darum zur Hingabe seiner Güter an die Armen aufgefordert, um ihn sogleich überführen zu können, daß sein Anspruch, Gesetz und Propheten erfüllt zu haben, auf Selbsttäuschung beruhe. Unter Streichung der aufhaltenden Nebenzüge ist die Perikope Matth. 19_{16}ff dann Nr. 57 so umgemodelt worden, daß dieser Sinn klar hervortrat. Auch das Gleichnis von den anvertrauten Pfunden hat der Bearbeiter Nr. 11 in strafferer Form so wiedererzählt, wie es seiner Auffassung nach zu verstehen war. Ebenso wie Euseb [1] die zwei ähnlichen Fälle Matth. 25_{16}f zu einem einzigen zusammenfassend, fand er hier den Typ eines Knechtes gezeichnet, der die anvertraute Summe durch Arbeit vermehrt und bei der Rechnungsablage v. 20—23 besteht, in v. 18 sodann einen zweiten Typ, der das Geld vergräbt und dafür v. 24—29 gescholten wird, in dem matthäischen Zusatz v. 30 endlich noch einen dritten Knecht, der nach dem gleich strengen Strafmaß doch offenbar ebenso wie der schlechte Diener Matth. 24_{48-51} das Gut seines Herrn in übler Gesellschaft verpraßt haben mußte [2].

Bei der Wiedergabe von Matth. 3_{16}f in Nr. 33 ist einerseits alles Sinnenfällige beiseite gelassen und anderseits das höchste Gewicht darauf gelegt worden, die Bedeutung der beiden Hauptbegebenheiten, der Herabkunft des hl. Geistes auf Jesum und der göttlichen Ansprache an ihn, scharf in das Licht zu stellen [3]. Wie der Leser zunächst erfahren soll, kommt jetzt

1) Siehe oben S. 59.

2) Euseb schildert Nr. 11 die drei Schicksalsarten genau in der Reihenfolge, die er im NE angetroffen hatte, erwähnt jedoch begreiflicherweise das Verhalten des dritten Knechtes noch vor dem des ersten und zweiten, weil die ganze Erörterung ja von der Frage ausging, ob nicht etwa das Verdict Matth. 25_{30} einer solchen, im hebräischen Matthäus an dritter Stelle deutlich gezeichneten Figur gelte. Man kann nicht sagen, daß Euseb uns im unklaren über die Reihenfolge der Fälle im NE lasse.

3) In der Sprache und Schrift, in der Abwechslung von wortgetreuer Version, auslegender Textparaphrase und ausmalenden Zutaten, in der Einmischung von Parallelstellen und Weissagungen, im Tilgen von Anstößigem und handgreiflichen Darstellungen des Göttlichen verhielt sich das NE zum griechischen Matthäus durchaus wie die älteren Targume zum hebräischen AT. Man darf vermuten, daß die Targume dem Nazaräer, der das NE anfertigte, zum Vorbild gedient haben.

Jes. 11$_{2}$ zur Erfüllung; denn die Worte »descendit fons omnis spiritus sancti et requievit super eum« sind eine knappe Zusammenfassung dieser prophetischen Textstelle[1]. Aber nicht nur die ganze Fülle des hl. Geistes ist auf Jesum herabgekommen, sie hat sich auch auf ewig in dem eben Getauften incarniert. In den Propheten hatte der Geist dagegen nur vorübergehend Wohnung genommen, um in ihnen auf Christus zu weissagen und seine Ankunft zu erwarten. In Jesus hat er seine endgültige Ruhe gefunden. Diese Gedanken, die den principiellen Unterschied zwischen der Geistesbegabung bei den atl. Gottesmännern und bei Jesus Matth. 3$_{16}$ dartun sollen, werden ausgedrückt mit den Worten von Jes. 61$_{1}$ »der Geist des Herrn ruht auf mir« und von Ps. 132$_{14}$ »dies ist für immer meine Ruhestätte, hier will ich wohnen, denn nach ihr verlangte ich«. Was zweitens die Tragweite der Kundgebung Matth. 3$_{17}$ anbetrifft, so wird sie dadurch veranschaulicht, daß die Worte ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα aus Ps. 89$_{28\ 30}$ »zum Erstgebornen will ich ihn machen, ich will ewigen Bestand verleihen seinem Throne« umschrieben werden. Diese ganze Explicierung hat der Bearbeiter sodann dem auf Jesum herniedergestiegenen hl. Geist in den Mund gelegt, weil er Anstoß daran nahm, Gott selber aus der Höhe reden zu lassen, und weil ihm die Unterscheidung zwischen der Himmelsstimme und dem hl. Geiste nicht mehr geläufig war. Dabei spricht der Geist bald als Botschafter Gottes, bald für sich selber, ohne irgendwie den Wechsel der manifestierenden Personen anzudeuten. Gott redet den Messias nach Ps. 2$_{7}$ Jes. 42$_{1}$ Matth. 3$_{17}$ durch den hl. Geist (vgl. Act. 4$_{25}$) als seinen Sohn und Erstgeborenen, der ewig herrschen soll, an; der Geist mischt seine eigenen Gedanken, die in der Grundstelle Ps. 132$_{14}$ wieder umgekehrt von Gott ausgingen, dazwischen. In ganz ähnlicher Weise läßt das arabische Kindheitsevangelium c. 54 die Himmelsstimme in einem Atem Gottvater und den hl. Geist erklären: »hic est filius meus dilectus, in quo acquiesco«. Man darf also nicht aus Nr. 33 herauslesen, nach nazaräischer Lehre

1) Omnis ist mit fons zu verbinden. Gemeint ist die Totalität der Jes. 11$_{2}$ aufgezählten Geistesarten. Zum Ausdruck vgl. das häufige »Quell des Lebens« und Bar. 3$_{12}$ πηγὴ τῆς σοφίας. Der nazaräische Bearbeiter wollte vielleicht Joel 4$_{18}$ »eine Quelle wird im Tempel Jahwes entspringen« anklingen lassen.

sei Jesus der erstgeborene Sohn des hl. Geistes gewesen. Wie sollte der Bearbeiter auch dazu gekommen sein, die Tradition, Gott habe Jesum bei der Taufe zu seinem Sohne proclamiert, zu verneinen und ihr die Lehre entgegenzustellen, nur der hl. Geist habe den Getauften als seinen Sohn begrüßt? Mit der Anschauung des HE, wie Gott der Vater Jesu (Nr. 17), so sei der hl. Geist seine Mutter (Nr. 4), hat das Fragment Nr. 33 nichts zu tun.

2. Auf die Ausgestaltung des NE sind aber auch andere christliche Schriftwerke von Einfluß gewesen.

a) Vor allem macht sich, was ja überhaupt bei den älteren Darbietungen des Matth.-Textes zu beobachten ist, eine starke Rücksichtnahme auf das Evangelium des Luk. bemerkbar. Mag auch der Ersatz von Matth. 4$_{5}$ ἡ ἁγία πόλις durch Ἱερουσαλήμ in Nr. 40 vielleicht nur zufällig mit Luk. 4$_{9}$ zusammenstimmen, so sind um so sicherer ureigene lukanische Zusätze aufgenommen, wenn in Nr. 39 mit Luk. 17$_{3}$f der sündigende Bruder zuerst Genugtuung leisten muß und Matth. 18$_{21}$f ἑπτάκις zu »septies in die« gesteigert ist. Der Dialog Nr. 39 ist so aufgebaut, daß zunächst Luk. 17$_{4}$, darauf Matth. 18$_{21}$f verwendet wird, jedes Stück in leichter, durch die Zusammenarbeit bedingter Abänderung. Auch Tatian hat beide Stellen in gleicher Weise combiniert[1]. Bei der Zusammenschau von Matth. 25 und Luk. 19 hat der Nazaräer Nr. 11 wohl auch den entscheidenden Anstoß dazu erhalten, den ἀχρεῖος δοῦλος Matth. 25$_{30}$ als einen dritten Typ zu behandeln. Denn Luk. 19$_{26}$ ließ erkennen, daß mit dem gleichlautenden Wort Matth. 25$_{29}$ die Ansprache an den unproductiven Knecht abgeschlossen und dieser mit einer Scheltrede davongekommen war. Der matthäische Nachtrag 25$_{30}$ schien folglich einen neuen Fall von der Art Matth. 24$_{48}$ff betreffen zu müssen. Das Treiben des καταφαγὼν τὴν ὕπαρξιν τοῦ δεσπότου μετὰ πορνῶν ist im Anschluß an Luk. 15$_{30}$ ὁ καταφαγών σου τὸν βίον μετὰ πορνῶν geschildert. Diese Berührung hat sich auch dem Euseb aufgedrängt und ihn veranlaßt, den Vergeuder zunächst von sich aus nach Luk. 15$_{13}$ als einen ἀσώτως ἐζηκώς zu charakterisieren. Den Sitten des orientalischen Genußlebens Rechnung tragend und einer bekannten

1) Siehe Zahn, Forschungen I S. 169—171.

Redewendung folgend[1], sind in Nr. 11 den *πόρναι* von Luk. 15 30 noch die Flötenspielerinnen zugesellt.

Die Alternative in Nr. 27, mit Arbeit der Hände den Lebensunterhalt erwerben oder schimpflich betteln, stammt aus Luk. 16 3 *σκάπτειν οὐκ ἰσχύω, ἐπαιτεῖν αἰσχύνομαι.* Wie »betteln« nur Luk. 16 3, so kommt die bloße Anrede »Jesu« nur noch Luk. 23 42 vor. Der Abstrich Nr. 46 konnte sich auf den Befund in Luk. 11 30 berufen. Im Taufbericht Nr. 33 ist die Überleitung »factum est autem cum«, sodann »descendit . . . spiritus sanctus« anstatt Matth. 3 16 *εἶδεν πνεῦμα θεοῦ καταβαῖνον* und endlich die directe Anrede »tu es filius meus« aus Luk. 3 21 f übernommen. Vermutlich wurde die Ausgestaltung der Ansprache zum Teil auch durch das mit der Angabe *υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται* an die Taufgeschichte erinnernde Engelwort Luk. 1 32 f angeregt, wo die »Herrschaft auf ewig« betont war.

War in Matth. 19 16 ff nur ein Reicher gezeichnet, dem seine Hartherzigkeit gegen die Armen den Eintritt in das Himmelreich versperrte, so fand sich kurz hinter der lukanischen Parallele (Luk. 18 18 ff) auch das Beispiel eines reichen Mannes (Luk. 19 2 ff) vorgeführt, welcher gelobte, die Hälfte seines Geldes den Armen zu geben und, wenn er jemand übervorteilt hatte, es vierfach zurückzuerstatten. Ihm spricht der Herr das Heil zu. Wir werden nicht in der Annahme fehlgehen, daß das NE diese beiden, auch von Luk. einander nahegerückten Geschichten zu einem Doppelbilde verarbeitet hat, um die Frage, welcher Reiche selig werde, zu veranschaulichen. Es ließ Jesum bei Zakchäus zu Gaste gehen und den reichen Jüngling am Mahle teilnehmen. Nachdem der reiche (Luk. 19 2) Gastgeber über die armenfreundliche Verwendung seines Vermögens berichtet und vom Herrn das Heil zugesprochen erhalten hatte, erhob dann Nr. 57 der zweite Reiche die Frage, was er Gutes tun müsse, um das Leben zu ernten. Der Situation entsprechend mußte nunmehr der Belehrte seine Unlust nicht wie Matth. 19 22 durch Fortgehen, sondern, da keine Antwort von ihm überliefert war, nur durch eine mißvergnügte Gebärde zum Ausdruck bringen. An der

1) Vgl. das apokryphe Evangelienfragment bei Grenfell und Hunt, The Oxyrhynchus Papyri V (1908) S. 7: *πόρναι καὶ αὐλητρίδες μυρίζουσιν καὶ λούουσιν καὶ σμήχουσι καὶ καλλωπίζουσι πρὸς ἐπιθυμίαν τῶν ἀνθρώπων.*

Tafel konnte ferner Jesus das Wort Matth. 19 21 nicht mehr an seine Jünger, sondern entweder an alle Anwesenden oder, was schicklicher erschien, nur an den auch Matth. 19 27 als Vertreter der Apostel auftretenden Petrus richten, der wie Matth. 16 17 (Nr. 49) als Simon, Sohn des Jochanna, angeredet wird und seiner Vorrangsstellung gemäß neben dem Herrn sitzen mußte. Die Teilnahme der Jünger am Mahle ist nach Matth. 9 10 f vorausgesetzt. Für die Gestalten des zweiten Reichen, der aus seinem mit vielen Gütern (vgl. Luk. 16 25 *τὰ ἀγαθά σου*) angefüllten Hause schlechterdings nichts hinausgelangen läßt, und der Armen, die er mit Schmutz bedeckt und vor Hunger sterben (Luk. 16 22) sieht, obschon doch auch sie Abrahams Söhne sind (Luk. 19 9 16 22), haben der reiche Mann und der arme Lazarus um so gewisser Modell gestanden, als die kanonische Erzählung Matth. 19 16 ff = Luk. 18 18 ff ja gar nichts über die absolute Hartherzigkeit des reichen Fragestellers berichtete. Das Participium in der Frage »quid bonum faciens vivam« stammt aus Luk. 18 18, der prägnante Ausdruck »vivam« aus Luk. 10 28. Die Streichung von Matth. 19 20 22 *ὁ νεανίσκος* ist mit Rücksicht darauf erfolgt, daß es sich nach Luk. 18 18 21 um einen Oberen handelte, der die Gebote Matth. 19 18 f von seiner Jugend aut gehalten haben wollte. Endlich war die Ersetzung von Matth. 19 17 *τὰς ἐντολάς* durch das volltönendere »leges (vgl. *ἐντολάς*) et prophetas« durch Luk. 16 29 31 *Μωϋσέα καὶ τοὺς προφήτας* an die Hand gegeben.

Ein besonders interessantes Beispiel für die Art, in der das NE den Sondergehalt des Luk. aufzusaugen bemüht war, liegt vor in dem Spruche Nr. 21 »et nunquam laeti sitis, nisi cum fratrem vestrum videritis in caritate«. Der Sinn des Wortes ergibt sich aus dem Zusammenhang, in dem es bei Apollinaris-Hieronymus (s. oben S. 77) verwendet war: zur Fröhlichkeit habt ihr ausnahmsweise dann einen Grund, wenn ihr euern Bruder, der sich von euch abgewandt hatte, wieder in Liebe vor euch seht! Das ist lediglich die Moral, die dem Nazaräer die Schlußepisode des Gleichnisses vom verlorenen Sohn zu enthalten schien. Der Spruch wiederholt in verkürzter und verallgemeinerter Form den Aufschluß, den der Vater auf die Beschwerde des älteren Sohnes Luk. 15 29, es sei ihm doch niemals sonst (*οὐδέποτε* = Nr. 21 nunquam) erlaubt worden, mit den Freunden

fröhlich zu sein (εὐφρανθῆναι = Nr. 21 laetum esse), Luk. 15_{32} erteilt: εὐφρανθῆναι δὲ καὶ χαρῆναι ἔδει, ὅτι ὁ ἀδελφός σου ... ἀπολωλὼς καὶ εὑρέθη. Bei einer solchen Gelegenheit, wo man einen verlorenen Bruder wiedererhält (v. 27), wiederfindet (v. 24 32), d. h. wieder in Liebe zu sich sieht, muß Fröhlichkeit entfaltet werden.

b) Ebenso ist das Johannes-Evangelium, mit dem sich ja auch der nazaräische Exeget des vierten Jahrhunderts vertraut erwiesen hat[1], an dem Ausbau des NE beteiligt gewesen. Der vierte Evangelist hatte, wie so viele nach ihm, den Namen Ἰωνᾶ Matth. 16_{17} irrtümlich für eine Abkürzung der aus der Septuaginta bekannten Formen Ἰωνανάν, Ἰωνᾶν, Ἰωαννά[2] gehalten und demgemäß Joh. 1_{42} vgl. 21_{15-17} das matthäische Σίμων Βαριωνᾶ durch Σίμων ὁ υἱὸς Ἰωάννου wiedergegeben. Wie nun gewisse alte Textrecensionen den Namen bei Joh. wieder nach Matth. 16_{17} zu Ἰωνᾶ umgewandelt haben, so ist umgekehrt der nazaräische Bearbeiter durch die viermalige Angabe des Joh.-Ev. dazu bestimmt worden, in Nr. 49 für Jonas vielmehr Johannes einzusetzen.

Der Spruch Nr. 12 »Ich wähle mir die Guten aus, die mir mein Vater im Himmel gegeben hat« scheint mir folgendermaßen entstanden zu sein. In Matth. 25_{34} bezeichnet Christus diejenigen, die er zu Erben des von der Schöpfung der Welt her ihnen bereiteten Reiches auswählte, als εὐλογημένοι τοῦ πατρός μου. Der Ausspruch hatte manche Berührungspunkte mit Joh. 17_{24} πατήρ, ὃ δέδωκάς μοι (v. 6 9 οὓς ἔδωκάς μοι), θέλω ἵνα ὅπου εἰμὶ ἐγὼ κἀκεῖνοι ὦσιν μετ᾽ ἐμοῦ, ἵνα θεωρῶσιν τὴν δόξαν τὴν ἐμήν, ἣν δέδωκάς μοι ὅτι ἠγάπησάς με πρὸ καταβολῆς κόσμου. Der nazaräische Bearbeiter bediente sich dieser Stellen, um den Begriff οἱ εὐλογημένοι τοῦ πατρός μου dahin zu erläutern, Christus habe die von ihm ausgewählten Guten, nämlich die in der Parallele Joh. 5_{29} als οἱ τὰ ἀγαθὰ ποιήσαντες benannten Urheber der Matth. 25_{35}ff geschilderten guten Werke, schon vorher von seinem Vater zuerteilt erhalten. Diese seine Auslegung legte er dann wie sonst Jesu selber in den Mund.

1) Siehe oben S. 118.

2) Auch Luk. 3_{27} variieren die Hss mit den Schreibungen Ἰωανάν, Ἰωαννᾶ, Ἰωνᾶν, Ἰωνᾶ.

Die erweiterte Formel »mein Vater im Himmel« stammt aus Matth. 7_{21} oder ähnlichen Stellen und ist im NE auch in dem Ausspruch Nr. 42 angewandt.

Die Bezeichnung des Grabes als Höhle in Nr. 52 dürfte gleichfalls durch Joh. 11_{38} τὸ μνημεῖον ἦν δὲ σπήλαιον veranlaßt sein.

c) Das Herrnwort Nr. 42, zu dem wir uns jetzt wenden, ist in δ 30 freilich zum Ende von Matth. 7_{5} gestellt, kann aber im NE unmöglich in diesem Zusammenhange gestanden haben. Es ist vorauszusetzen, daß der Vermerk in den Vorfahren von δ 30 auf dem freien Raume zwischen zwei Textcolumnen neben dem in der rechten Columne befindlichen Anfange von Matth. 7_{23} stand, von einem Abschreiber jedoch versehentlich, wohl wegen des Zusammenklanges von ἀπορρίψω mit dem Matth. 7_{4}f dreimal erscheinenden ἐκβαλεῖν, zu dem links neben Matth. 7_{23} stehenden Textstück 7_{5} gezogen wurde.

In der Parallele zu Matth. 7_{22}f, in Luk. 13_{26}f, beriefen sich die Leute auch darauf, daß sie doch vor Christus gegessen und getrunken hätten. In einer alten und sehr verbreiteten Textgestalt sind deshalb die Worte ἐφάγομεν καὶ ἐπίομεν aus dem Seitenbericht in Matth. 7_{22} eingeschaltet worden. Ebenso ließ nun der nazaräische Bearbeiter Luk. 13_{26}f entsprechend den Herrn in der Gegenrede Matth. 7_{23} betonen, daß auch der in der Tischgemeinschaft gipfelnde persönliche Umgang mit ihm nicht vor der Verwerfung rette, falls die geforderten Taten fehlen. Dabei faßte der Nazaräer die lukanischen Ausdrücke in höchst zugespitzter Weise nach Joh. 13_{23} zu ἦτε ἐν τῷ κόλπῳ μου zusammen, kennzeichnete die Vorbedingung in streng wörtlichem Anschluß an den Context Matth. 7_{21} als ποιεῖν τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς und ließ sich wohl auch in dem abweisenden Ausdruck durch Matth. 7_{4}f beeinflussen, wo, wie erwähnt, dreimal das mit ἀπορρίπτειν gleichbedeutende ἐκβάλλειν vorkommt.

Soll das wirklich die Vorgeschichte des Wortes Nr. 42 sein, wie läßt sich dann aber erklären, daß es auch unter den apokryphen Evangeliencitaten der als zweiter Klemensbrief überlieferten Homilie erscheint? Wir stellen beide Texte nebeneinander:

Nr. 42.	II Clem. 4.
	εἶπεν ὁ κύριος·
ἐὰν ἦτε	ἐὰν ἦτε
	μετ᾽ ἐμοῦ συνηγμένοι
ἐν τῷ κόλπῳ μου	ἐν τῷ κόλπῳ μου
καὶ τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου	καὶ μὴ ποιῆτε τὰς ἐντολάς μου,
τοῦ ἐν οὐρανοῖς μὴ ποιῆτε,	
ἐκ τοῦ κόλπου μου	
ἀπορρίψω ὑμᾶς.	ἀποβαλῶ ὑμᾶς
	καὶ ἐρῶ ὑμῖν· ὑπάγετε ἀπ᾽ ἐμοῦ,
	οὐκ οἶδα ὑμᾶς πόθεν ἐστέ,
	ἐργάται ἀνομίας.

Was die Unterschiede in den beiden Fassungen betrifft, so hätte auch der Übersetzer von Nr. 42 statt *ἀπορρίψω* das Synonymum *ἀποβαλῶ* wählen und *μὴ ποιῆτε* schon hinter *καί* bringen können. Sodann erscheint mir als gewiß, daß der Prediger, der die Citate dem Gedankengange und den Worten seiner Ausführungen zu conformieren pflegte, den Ausdruck *τὰς ἐντολάς μου* anstatt Nr. 42 *τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς* nach Joh. 14_{21} 15_{10} eingestellt hat, damit sich der Spruch enger mit II Clem. 3 *μὴ παρακούειν αὐτοῦ τῶν ἐντολῶν* berühre. Aber auch der Zusatz *μετ᾽ ἐμοῦ συνηγμένοι* zu *ἐν τῷ κόλπῳ μου* in der Homilie widerstreitet der Vorlage Joh. 13_{23}, trägt zu dem Bilde *εἶναι ἐν τῷ κόλπῳ μου* etwas ganz Unpassendes hinzu und ist unverkennbar willkürlich eingefügt nach Matth. 18_{20} Luk. 24_{30} Joh. 18_{2}. Wo auch die Ursprünglichkeit hinsichtlich des Überschusses Nr. 42 *ἐκ τοῦ κόλπου μου* liegen mag, dessen Fehlen in II Clem. durch einen Sprung von (*τὰς ἐντολάς*) *μου* zu *μου* entstanden sein könnte, der aber möglicherweise auch erst in einem näheren Vorgänger von δ 30 hinzugekommen ist, klar ist auf jeden Fall, daß Nr. 42 nicht aus der Homilie entlehnt, der Spruch II Clem. 4 nicht erst, wie Zahn GK I S. 937 erklärt, vom Prediger frei nach der lukanischen Parallelstelle gebildet sein kann.

Aber ebenso bestimmt ist vorauszusetzen, daß der Prediger, in welchem nach Harnack[1] der römische Bischof Soter um 167

1) Harnack, Chronologie I S. 438 ff und in der Zeitschrift für die ntl. Wissenschaft VI (1905) S. 67 ff.

zu sehen ist, nicht in der Lage war, das syrische NE selber zu benützen. Nun hat es mit den evangelischen Citaten in II Clem. eine sehr eigentümliche Bewandtnis. Der Homilet kennt die vier kirchlichen Evangelien, verwendet sie aber in der Regel nur zu kleineren Anspielungen und Wiedergaben. Die größeren Citate dagegen, die augenscheinlich nicht gedächtnismäßig angeführt werden, sind vornehmlich apokrypher Natur. Da es ganz unvorstellbar ist, daß der römische Bischof um 167 ein außerkanonisches Evangelium als die rechte und Hauptquelle der evangelischen Geschichte betrachtet haben sollte, so scheint mir jener Tatbestand unbedingt zu der Erklärung zu zwingen, der wenig gewandte Verfasser von II Clem. habe seine Beweisstellen aus einer bequem übersehbaren Spruchsammlung von der Art der in Oxyrhynchus entdeckten geschöpft. Für diese Lösung sprechen auch seine Einführungsformeln[1] und ganz besonders der Umstand, daß er über den eigentlichen Zusammenhang des aus dem Ägypterevangelium (vgl. Klemens Alex. Strom. III 13_{92}) herstammenden Citates II Clem. 12_{2} falsch unterrichtet ist, nämlich die dem Spruch vorangehende Frage auf das Kommen des Reiches bezieht, während es sich in der Quellenschrift um den Zeitpunkt, die Vorbedingung einer zu erlangenden Erkenntnis (*πότε γνωσθήσεται τὰ περὶ ὧν ἤρετο*) handelte. Dagegen ist es sehr wohl verständlich, wenn ein großkirchlicher Veranstalter einer Blumenlese aus akanonischen Schriften die geheimnisvolle Auskunft Jesu mit dem allbekannten Thema, wann sein Reich komme (Luk. 17_{20}), verband, ferner, wahrscheinlich weil er Luk. 11_{41} statt *τὰ ἐνόντα* vielmehr *τὰ ἓν ὄντα* verstand, die apokryphe Vorlage *ὅταν ἔσται τὰ δύο ἕν* aus der vermeintlichen Parallele Luk. 11_{39}ff durch den im Zusammenhang ganz unpassenden Zusatz *καὶ τὸ ἔξω ὡς τὸ ἔσω* erweiterte und die ausfragende Person nicht als die Salome, sondern einfach als »jemand« bezeichnete. Auch die eigentümliche Behauptung

1) Die Formeln vor den sicher akanonischen evangelischen Citaten lauten: II Clem. 4 *εἶπεν ὁ κύριος*, 5 *λέγει ὁ κύριος*, 12 *ὁ κύριος εἶπεν*, 8 *λέγει ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ*. Die letztere Bezeichnungsweise zielt aber keineswegs auf das Evangelienbuch des Verfassers, sondern betont nur die Zugehörigkeit des Ausspruches zur evangelischen Geschichte, wogegen das vorangehende, mit *φησίν* vorgebrachte Citat dem AT (Jes. 66_{24}) angehörte.

II Clem. 4, das uns speciell angehende Herrnwort sei an diejenigen gerichtet, welche die Menschen mehr fürchten würden als Gott[1], erklärt sich am leichtesten, wenn es in einem Spruchbuche ebenfalls vor dem in der Predigt gleich darauf copierten apokryphen Dialog zwischen Jesus und Petrus seine Stelle hatte, und der Homilet die deutliche Tendenz des Zwiegespräches auch auf den davorstehenden, einer Situationsangabe baren Ausspruch ausgedehnt hat[2].

Ist unsere Erklärung richtig, so entstehen freilich die Möglichkeiten, daß das NE in Nr. 42 aus der gleichen Spruchsammlung oder aus deren Quelle schöpft. Es kann aber auch mit der letzteren identisch gewesen sein, und diese Annahme empfiehlt sich deshalb, weil der nazaräische Bearbeiter nachweislich derartige Stücke wie Nr. 42 componiert hat und mehrere Wege denkbar sind, auf denen das Wort in das Spruchbuch geraten sein konnte. Vielleicht hat der Sammler gleich Hegesipp unmittelbar das NE ausgenützt. Vielleicht lernte er etliche Traditionen des NE aus einem Werke kennen, aus dem auch Papias die auf das NE gegründete Meinung vom hebräischen Ursprung des Matth.-Evangeliums übernommen hatte. Oder Papias mag von einem ihm mündlich Bericht erstattenden Ge-

1) II Clem. 4: *καὶ οὐ δεῖ ἡμᾶς φοβεῖσθαι τοὺς ἀνθρώπους μᾶλλον ἀλλὰ τὸν θεόν. διὰ τοῦτο, ταῦτα ὑμῶν πρασσόντων, εἶπεν ὁ κύριος· ἐὰν ἦτε κτλ.*

2) Preuschen hat in seiner sehr anregenden Abhandlung Zur Vorgeschichte des Evangelienkanons (Beilage zum Jahresbericht des Großherzogl. Ludwig-Georgs-Gymnasiums zu Darmstadt Ostern 1905) mit anderen Forschern das Ägypterevangelium als die directe Quelle für II Clem. angenommen, aber auch die Spruchblätter von Oxyrhynchus als Reste, nicht etwa bloß als Excerpte, des selben Evangeliums behandelt und die These aufgestellt, das Ägypterev. habe weniger Geschichte, als ohne bestimmtes Einteilungsprincip lose nebeneinander gestellte Sprüche enthalten; es sei eine jener Sammlungen von Herrnworten gewesen, die schon frühe durch die Missionstätigkeit nötig gemacht wurden. Träfe diese Charakteristik des Ägypterev. zu, so wäre seine unmittelbare Benützung durch Soter in der Tat nicht mehr unverständlich. Allein, vorläufig fehlt noch jeder Nachweis, daß die Oxyrhynchus-Sammlung sich überhaupt in irgend einem Stück mit dem Ägypterev. berührt; und wäre er zu liefern, so müßte m. E. die zunächstliegende Erklärung doch die sein, daß das Spruchbuch wie aus dem HE (Nr. 3b), so auch aus jenem akanonischen Schriftwerk gespeist sei.

währsmanne zugleich einige Proben des hebräischen Matth. empfangen und bekannt gegeben haben. Möglicherweise ist die Spruchsammlung zu Rom auch durch Beiträge ergänzt worden, die Hegesipp während seines Aufenthaltes in der Hauptstadt aus dem NE zu geben wußte. Der Einwand aber, das Logion sei in II Clem. eben nicht wie Nr. 42 mit Matth. 7_{23}, sondern mit einer freien Wiedergabe von Luk. 13_{27} verknüpft, besitzt wenig Gewicht, da der Nazaräer bei der Verwertung von Luk. 13_{26} doch leicht auch die folgende Parallele zu Matth. 7_{23} anstatt des matthäischen Wortlautes aufgenommen haben konnte. Ist der Text von Luk. 13_{27} in II Clem. durch das Medium des aramäischen NE gegangen, dann erklären sich auch auf das beste seine Varianten *ὑπάγετε* l. *ἀπόστητε* (Matth. 7_{23} *ἀποχωρεῖτε*) und *ἀνομίας* l. *ἀδικίας*, während *πάντες* nach Matth. ausgelassen ist.

d) Wie schon erwähnt, halten wir dafür, daß Ignatius die apokryphe Stelle ep. ad Smyrn. III 2 aus dem Kerygma Petri anführt. Wenn Hieronymus sie jedoch Nr. 25 als ein Citat aus dem NE erklärt, so muß auch in dem aramäischen Matth. über eine Erscheinung des Auferstandenen vor Petrus und den anderen Jüngern berichtet gewesen sein, bei welcher das Wort »ich bin kein körperloser Dämon« fiel, und die Zweifelnden durch Betasten zum Glauben kamen. Das NE könnte diese Scene, die es vermutlich mit Matth. 28_{16}f verband, sowohl aus der pseudopetrinischen Predigt als auch von Ignatius bezogen haben. Nun erhellt aus dem Zuschnitt der erhaltenen Reste des Kerygma[1], daß das Citat von Ignatius seinen vorhergehenden Ausführungen *ἀληθῶς ἔπαθεν ὡς καὶ ἀληθῶς ἀνέστησεν ἑαυτόν* angeglichen worden ist und ursprünglich gelautet haben muß: *ὅτε πρὸς ἡμᾶς ἦλθεν, ἔφη ἡμῖν . . . καὶ εὐθὺς αὐτοῦ ἡψάμεθα καὶ ἐπιστεύσαμεν.* Ganz ebenso ist sogleich darauf der Text von Act. 10_{41} *οἵτινες συνεφάγομεν καὶ συνεπίομεν αὐτῷ μετὰ τὸ ἀναστῆναι αὐτὸν ἐκ νεκρῶν* in der abgewandelten Form *μετὰ δὲ τὴν ἀνάστασιν συνέφαγεν αὐτοῖς καὶ συνέπιεν* vorgebracht. Insofern die Vorstellung, Ignatius und das NE hätten beide

1) Vgl. besonders das Fragment bei Klemens Alex. Strom. VI 15_{128}: *ἡμεῖς δὲ ἀναπτύξαντες τὰς βίβλους ἃς εἴχομεν τῶν προφητῶν . . . εὕρομεν καὶ τὴν παρουσίαν αὐτοῦ καὶ τὸν θάνατον καὶ τὸν σταυρόν . . . ταῦτα οὖν ἐπιγνόντες ἐπιστεύσαμεν τῷ θεῷ διὰ τῶν γεγραμμένων εἰς αὐτόν.*

selbständig die petrinische Rede zu einer geschichtlichen Erzählung umgestaltet, doch die schwierigere ist, erscheint es gerechtfertigt, die Abhängigkeit des NE von Ignatius anzunehmen. Daß dem nazaräischen Theologen im cölesyrischen Beröa die Briefe des berühmten antiochenischen Bischofs bekannt geworden sind, läßt sich voraussetzen. Somit wird die obere Zeitgrenze für die Entstehung des NE durch den Brief an die Smyrnäer bestimmt.
